CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL ESTADO DE HEGEL

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO
Colección dirigida por
Jacobo Muñoz

Karl Marx

CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL ESTADO DE HEGEL

Introducción, bibliografía y cronología
de
Ángel Prior Olmos

Traducción y notas de José María Ripalda

BIBLIOTECA NUEVA

Traducción cedida por cortesía de Editorial Crítica, revisada y puesta al día por José María Ripalda

© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2002
Almagro, 38 - 28010 Madrid (España)

ISBN: 84-7030-982-X
Depósito Legal: M-17.971-2002

Impreso en Rógar, S. A.
Impreso en España - *Printed in Spain*

Ninguna parte de esta publicación, incluido diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna, ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.—Marx y la filosofía hegeliana del Estado, por *Ángel Prior Olmos* 11

Estado, idea e «inversión» 14
Estado y sociedad civil 17
Estado y democracia 24

NOTA DEL TRADUCTOR.—por *José M. Ripalda* 31

BIBLIOGRAFÍA 33

Obras de Marx 35
Fuentes 35
Traducciones (selección) 35
Estudios sobre la dimensión ético-política del pensamiento de Marx y específicos sobre la Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel (selección) 36

CRONOLOGÍA 41

CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL ESTADO DE HEGEL

CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL ESTADO DE HEGEL 66

El Derecho constitucional 67
I. La Constitución interna en sí misma 85
a) *La Corona* 87
b) *El Poder Ejecutivo* 112
c) *El Poder Legislativo* 128
Índice: Transición y explicación en Hegel 216

APÉNDICE 217

This page intentionally left blank

INTRODUCCIÓN
Marx y la filosofía hegeliana del Estado

This page intentionally left blank

El manuscrito de 1843 conocido como *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* (en adelante *CFEH*, en siglas) supone un «cara a cara» de Marx con Hegel, uno de los textos más rotundos del diálogo que mantuvo con éste a lo largo de su vida y desde luego el mayor en lo que afecta a la dimensión ético-política del pensamiento de ambos autores. En ese sentido es apasionante el encuentro llevado al nivel del detalle, del comentario de los parágrafos concretos de los *Principios de la Filosofía del Derecho* (en adelante, *FD)*. Se nos muestra el forcejeo de un gigante con otro a la búsqueda del rigor, la coherencia, la precisión, en el esfuerzo del pensamiento por captar la esencia misma de la cosa. El espíritu analítico de Marx rastrea la estructura conceptual de la *FD* y subraya las contradicciones internas en que incurre Hegel. El joven autor que era entonces Marx, apenas veinticinco años, se acerca al consagrado maestro con espíritu crítico, desde luego, pero, quizás hoy convenga subrayar más, con respeto, con enorme respeto hacia el gigante del pensamiento. En el diálogo se da el reconocimiento de las partes. Encontramos aquí una consideración de Hegel bien alejada de los estereotipos con que tantas veces se ha tematizado la relación Marx-Hegel.

Indudablemente Marx es entonces un pensador a la búsqueda de su identidad. En breves años, los giros, las síntesis, los logros, las revoluciones de planteamiento se suceden en apenas meses de transición. El manuscrito de Kreuznach, en ese sentido, refleja un momento importante. Marx toma nota de las consecuencias de la lectura feuerbachiana de Hegel, el criticismo transformativo dirigido a la filosofía hegeliana (aparecerán en rápida sucesión los *Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel* [1839], las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* [1842], que es el texto que mayor presencia tiene en el manuscrito, y están próximos a aparecer los *Principios de la filosofía del porvenir* [1843][1] y las aplica a una lectura de una buena parte de la doctrina hegeliana del Estado en la *FD,* concretamente los §§ 261 a 311, en los que

[1] Véase la edición castellana de estos tres textos en L. Feuerbach, *Aportes para la crítica de Hegel,* A. Llanos (trad.), Buenos Aires, La Pléyade, 1974.

Hegel desarrolla el «Derecho político interno» (las otras dos partes serían el «Derecho político externo» y la «Historia Universal»), más específicamente dentro de éste, la «Constitución interna por sí», dejando sin comentar «La soberanía exterior». Tiene en cuenta también los escritos y planteamientos filosófico-políticos de Arnold Ruge, con quien mantiene en ese momento una estrecha correspondencia y planes editoriales comunes[2].

Tres son los apartados en los que a nuestro juicio puede tematizarse la lectura llevada a cabo por Marx. El tema central, la teoría y el concepto del Estado, se desarrollaría en tres dimensiones: a) el aspecto teórico-metodológico, Estado e «idea», b) la relación entre Estado y sociedad civil, y c) Estado y democracia, o el aspecto normativo del planteamiento hacia el que tiende Marx. Comencemos por el primero.

Estado, idea e «inversión»

Ante todo, el manuscrito del 43 es interesante e importante en cuanto denota la lectura que Marx hace de las categorías y el modo con que Hegel tematiza los objetos de su *FD,* es decir, concretamente, la familia, la sociedad civil (sociedad burguesa, según la traducción de J. M. Ripalda) y el Estado. A ese respecto son fundamentales los comentarios sobre el desarrollo hegeliano de la «idea», pues en su rastreo puede apreciarse tanto la recepción marxiana del peculiar tipo de discurso preconizado y practicado por Hegel, como los matices en los que construye su propia identidad como pensador, ya no tanto por las tesis sustantivas en que se apoya, cuanto por la forma del tipo peculiar de perspectiva desarrollada.

Sobre el particular, un tema a nuestro juicio fundamental consiste en abordar en qué medida Marx se aleja en lo esencial de Hegel, o por el contrario se mantiene dentro de un espíritu hegeliano. El problema es importante porque afecta a la comprensión no sólo de la posición marxiana en la *CFEH,* sino que remite a un aspecto importante de la hermenéutica global sobre Marx como es el problema de su hegelianismo. A nosotros nos parece que más allá y sin menoscabo de tomar nota del elemento de crítica respecto a la posición hegeliana (que puede tematizarse en expresiones distintas como «criticismo transformativo», motivo de la «inversión», crítica del misticismo panteísta, etc.), Marx se

[2] Para una visión de los planteamientos propios de Ruge, puede verse, por ejemplo, M. Rossi, *La génesis del materialismo histórico. El joven Marx,* Madrid, trad. R. de la Iglesia, Alberto Corazón, 1971, págs. 163-164.

muestra en el manuscrito del 43 como un ortodoxo y consecuente hegeliano en cuestiones esenciales como serían su concepción de la política y del Estado, los presupuestos de la ciencia filosófica misma del Estado, etc., si bien ello no le exime de criticar al propio Hegel en lo que podrían denominarse las 'inconsecuencias' hegelianas.

En principio, el aspecto dominante resulta indudablemente el motivo de la «inversión». Al respecto la influencia de Feuerbach es fundamental. La inversión adopta diversas formulaciones a lo largo de la *CFEH*, puede ser sujeto-predicado, idea-realidad, esencia-existencia, Estado-sociedad civil, Estado-hombre real, Lógica-Estado, lo formal-la cosa pública real, Idea-monarca, Estado-pueblo, etc. En todo caso, el modelo básico es la inversión sujeto-predicado[3].

Marx recoge y asume el criticismo transformador de Feuerbach[4], que pretende invertir los términos hegelianos de sujeto y predicado, pensamiento y existencia, pensamiento y naturaleza, pensamiento y hombre. Feuerbach apela al materialismo, a la filosofía práctica, frente a la filosofía de lo infinito, especulativa. Emplea él mismo la fórmula de la inversión[5].

Marx hace suya la definición feuerbachiana de la filosofía hegeliana como un misticismo panteísta. Así, en los comentarios la Nota al § 262, en el que Hegel afirma que el Espíritu al escindirse en los ámbitos de familia y sociedad burguesa entra en su finitud, y de este modo, la idealidad busca convertirse en Espíritu real, conscientemente infinito; ante lo que Marx comenta que la Idea, el Espíritu como sujeto es presentado como si obrase de acuerdo con principio concreto e intención precisa, se escinde

---

[3] «Lo importante es que Hegel convierte constantemente a la Idea en el sujeto, y al sujeto auténtico y real —por ejemplo la «convicción política»— en el predicado, cuando (en la realidad) el desarrollo corresponde siempre al predicado.» (*CFEH*, pág. 76, de la presente edición, Biblioteca Nueva, 2002.)

[4] Véase L. Feuerbach, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, de la que extraeremos las siguientes citas: «El método de la crítica reformadora de la *filosofía especulativa* en general, no se diferencia del método ya utilizado en la *filosofía de la religión*. Sólo debemos convertir el *predicado en sujeto* y también a este *sujeto en objeto y principio*; en consecuencia, con sólo *invertir* la filosofía especulativa alcanzamos la verdad sin velos, la verdad pura y desnuda.» (L. Feuerbach, *Aportes para la crítica de Hegel*, ob. cit., pág. 66.)

[5] «Hasta aquí la vía seguida por la filosofía especulativa, de lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real, es una senda invertida. Por este camino no se llega nunca a la realidad *verdadera* y *objetiva*, sino sólo a la *realización* de sus propias *abstracciones*, y a causa de ello precisamente no se accede jamás a la verdadera *libertad* del espíritu; porque sólo la *intuición de las cosas y seres en su realidad objetiva* libera y descarga al hombre de todo prejuicio. El tránsito de lo ideal a lo real tiene su lugar sólo en la filosofía práctica.» (Feuerbach, ob. cit., págs. 73-74.)

para retornar y existir para sí; con ello, «el misticismo lógico, panteísta» se manifiesta muy claramente *(CFEH,* 71)[6].

Y en el comentario al § 304, sobre el elemento político-estamentario y su posición a la vez social y política, Marx vuelve al tema del misticismo referido a Hegel, que ofrecería una forma mística de interpretar una *Weltanschauung* antigua desde una nueva, con el resultado de un híbrido. Esta falta de crítica, este misticismo, es tanto el enigma de las Constituciones modernas, como el misterio de la filosofía de Hegel, especialmente de su filosofía del Derecho y de la religión[7].

Frente al misticismo y al panteísmo, Feuerbach, como Marx, apela al materialismo, al naturalismo, la crítica de la mistificación, la crítica del panteísmo. Para Marx, en la traducción de este planteamiento, ante todo se trata de restituir su verdadero puesto al sujeto real[8], no mixtificado, el hombre real, el individuo en cuanto portador de relaciones genéricas. Frente al sujeto alienado, enajenado, abstracto, escindido, el movimiento de Marx es de lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real[9].

Pero el motivo de la «inversión» no debe ser leído como el momento definitivo de la posición marxiana respecto a Hegel. A nuestro juicio, debe ser incluido y conservado en el seno de una

---

[6] Véase formulaciones de Feuerbach como las siguientes: «Spinoza es el auténtico creador de la filosofía especulativa moderna; Schelling, su restaurador, y Hegel, su realizador.» (Feuerbach, ob. cit., pág. 65.)

También: «El *panteísmo* es la *consecuencia necesaria* de la teología (o del teísmo): la teología *consecuente*; el *ateísmo* es la consecuencia necesaria del *panteísmo*, el panteísmo *consecuente.*» (Feuerbach, ob. cit., pág. 65.) O esta otra: «La nueva filosofía es la negación tanto del racionalismo como del misticismo, tanto del *panteísmo* como del *personalismo,* tanto del *ateísmo* como del *teísmo;* ella es la *unidad de todas estas verdades antitéticas*, como una *verdad absolutamente independiente y pura.*» (Feuerbach, ob. cit., pág. 83.)

[7] Ante el misticismo hegeliano, Marx sugiere: «La mejor forma de desprenderse de esta ilusión es tomar el significado como lo que es, como la *determinación propiamente tal,* hacer de ella como tal el sujeto y comparar si el sujeto que supuestamente le subyace no será su *predicado real,* si no representa su esencia y verdadera realización.» *(CFEH,* 164.)

[8] En la idea de «sujeto real» pesa no sólo la influencia de Feuerbach, sino también de Trendelenburg, con su léctura del *hypokeimenon* aristotélico y su propuesta del individuo como sujeto, que influye no sólo en Marx, sino también en los escritos de esta misma época de Kierkegaard. Sobre la relación de Marx con Trendelenburg, puede verse, M. Rossi, ob. cit., págs. 158-162.

[9] En la historia de la hermenéutica marxiana, la escuela italiana de Galvano della Volpe se ha destacado por su carácter precursor en señalar por un lado la importancia histórica del manuscrito de Kreuznach en el proceso de formación del pensamiento de Marx, por otro en subrayar el motivo metodológico que lo caracterizaría (la inversión del hegelianismo y la entrada en una nueva lógica, la lógica materialista de la historia).

permanencia en aspectos básicos de posiciones hegelianas bien características. El manuscrito de 1843 argumenta desde los mismos presupuestos hegelianos de la ciencia filosófica del Derecho, de la consideración del Estado como encarnación de lo racional y realización de la libertad y la política es vista como la forma más elaborada de la vida social. En definitiva, hay un hegelianismo consecuente[10] desde el que Marx contesta al propio Hegel denunciando sus inconsecuencias.

Aunque la hermenéutica sobre Marx ha destacado muchas veces el motivo de la crítica del apriorismo[11] como uno de los característicos del giro epistemológico marxiano[12], sin embargo ello no debe ocultar que para Marx, como para Hegel, se trata de captar el pensamiento de la cosa misma, la lógica específica del objeto específico, por tanto en el tratamiento del tema del Estado, la lógica de la política, considerada ésta como la forma más elaborada de la vida social.

Estado y sociedad civil

La problemática general de la relación entre Idea y realidad, entre Idea y Estado, encuentra una traducción más concreta en la cuestión de la relación entre Estado y sociedad civil (y familia), es decir, entre el Estado, como culminación del sistema de la eticidad, y las otras dos esferas que lo constituyen. El tema es central en el manuscrito del 43 por varios motivos: porque desde luego lo es si tenemos en cuenta los parágrafos concretos de

---

[10] Una lectura a nuestro juicio muy sugerente del manuscrito del 43 que subraya este «hegelianismo consecuente», puede encontrarse en Solange Mercier-Josa, *Retour sur le jeune Marx. Deux études sur le rapport de Marx á Hegel dans les manuscrits de 44 et dans le manuscrit dit de Kreuznach*, París, Meridiens Klincksiek, 1986.

[11] Destacar como central el motivo de la crítica al *apriorismo* hegeliano, es un elemento en que se apoya una cierta lectura bastante establecida sobre el manuscrito del 43. Véase por ejemplo la interpretación, por otra parte no convencional como otras y apoyada en la crítica de Trendelenburg a Hegel, de U. Cerroni, «La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del derecho público», en AAVV, *Marx, el Derecho y el Estado*, J. R. Capella (trad.), Barcelona, Oikos-Tau, 1969, págs. 17-48. La crítica del apriorismo aparece aquí como la crítica de la «reprodución subrepticia y no mediada de la empiricidad» (U. Cerroni, ob. cit., pág. 18).

[12] Galvano della Volpe ha hablado al respecto de «nuevo método filosófico», de dialéctica científica revolucionaria. El manuscrito del 43 significaría el nacimiento de la conciencia del método dialéctico-materialista como dialéctico-experimental (G. della Volpe, «Los escritos filosóficos póstumos de 1843 y 1844», en *Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista*, E. E. (trad.), revisada por A. Méndez, Barcelona, Martínez Roca, 1969, págs. 124-128).

Hegel en los que Marx concentra su comentario, también porque es una plasmación concreta importante del problema de la «inversión», pero sobre todo porque lo es para el horizonte intelectual de Marx influido por el planteamiento feuerbachiano, que subraya el carácter social y genérico del hombre, considerado como sujeto.

En el análisis de Marx, la teoría del Estado de Hegel es considerada en detalle en sus tres determinaciones esenciales de poder del príncipe, poder gubernativo y poder legislativo. Marx desentraña los presupuestos antropológicos en que se apoya Hegel, especialmente el dualismo entre *bourgeois* y *citoyen*, al tiempo que considera la especial relación que la concepción filosófica hegeliana tiene con el Estado moderno, de la que no es sino un portavoz privilegiado. En este sentido, la unión de lectura filosófica (aplicación a Hegel del método del criticismo transformativo) y crítica social[13] (el presente y la historia concreta de Europa es contemplada también críticamente) hacen ya su aparición como peculiaridad teórica de un nuevo planteamiento.

Pero aquí también el problema de la «inversión» debe ser matizado en el sentido de no contraponer drásticamente «sociedad civil» y «Estado» como términos contrapuestos, en los que el uno anula al otro, o en los que Marx significaría defensa de la «sociedad civil» como esfera decisiva, frente al «Estado» como esfera subordinada, invirtiendo por tanto la teoría hegeliana del carácter determinante del Estado. A nuestro juicio esta manera de ver las cosas no dejaría de ser parcial y denotaría una comprensión insuficiente de los detalles con que Marx tematiza su lectura de la posición hegeliana. Se hace necesario entonces acudir a esos mismos detalles para poder dar cuenta de la posición de Marx.

Es indudable que Marx cuestiona la teoría hegeliana del Estado, que no coincide con ella en lo que respecta al tipo de discurso que representa y a su significado en relación al Estado histórico moderno. Ello no obstante, en el manuscrito del 43 hay aspectos básicos en los que, a nuestro juicio, Marx argumenta en tanto que hegeliano ortodoxo, como son que el Estado significa el reconocimiento de la dimensión política del hombre, la esfera de la universalidad, el máximo desarrollo de la sociabilidad y por ende la esfera también de la razón y la libertad. Otra cosa es que

[13] Una formulación de la idea de esta unión de debate filosófico y crítica social puede encontrarse en S. Avineri, *El pensamiento social y político de Carlos Marx*, E. Pinilla de las Heras (trad.), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983, pág. 44.

desde tales presupuestos Marx confronte a Hegel contra Hegel, es decir, argumente contra el propio Hegel, manifestando por un lado las contradicciones o antinomias en que incurre, por otro, haciéndolo también desde la lógica de la inversión preconizada por Feuerbach.

Hay en Marx un reconocimiento explícito de la perspicacia hegeliana en cuanto a captar la interrelación entre los diversos factores de la razón práctica (moral, jurídica y política); en ese sentido no cabe duda de que valora la necesidad de inserción de lo moral y lo jurídico[14] en el suelo de lo político que le presta el Estado[15]. Es decir, Marx piensa en un sujeto ético que a la manera hegeliana incorpore las dimensiones política, jurídica y moral, siendo la primera la condición de estas últimas, y sin aquéllas, éstas quedan como meras abstracciones. Cosa diferente es que el Estado hegeliano sea el lugar de la plasmación de ese sujeto político.

En principio, la teoría del Estado de Hegel, a juicio de Marx, no cumple los presupuestos de autonomía, universalidad, racionalidad y libertad a los que remite. Marx los mantiene y desde ellos argumenta contra Hegel. Eso puede apreciarse en los debates particulares con algunas partes de la filosofía del Estado hegeliano como son las dedicadas al poder del príncipe, la burocracia, los estamentos y el sistema representativo.

Así, en el poder del príncipe, Marx subraya la inconsecuencia de pensar en el Estado como encarnación de la *razón* y por otro suponer que una parte importante de su estructura devenga por *naturaleza* o por *azar*[16]. El argumento «fuerte» de Marx en definitiva contra la monarquía hegeliana, diría que lo consecuente con los presupuestos hegelianos del Estado como encarnación de lo

---

[14] Sobre el lugar de lo jurídico en la teoría de Marx, pueden verse los ensayos de N. Bobbio, «Marx y el Estado» y «Marx y la teoría del Derecho», ambos en *Ni con Marx, ni contra Marx*, L. Cabbib Levi e I. Rosas Alvarado (trads.), México, FCE, 1999, págs. 132-147 y 185-197, respectivamente.

[15] «¿Qué es el Derecho privado más que el Derecho y la Moral más que la moral de esos sujetos políticos? O, mejor dicho, la persona del Derecho privado y el sujeto de la moral son la *persona* y el *sujeto* del Estado. Mucho se le ha atacado a Hegel por su forma de desarrollar la Moral. Lo único que ha hecho es desarrollar la moral del Estado moderno y del moderno Derecho privado ... es un gran mérito de Hegel ... el haber asignado su verdadero puesto a la moral moderna.» *(CFEH*, pág. 194.)

[16] «Hegel cree haber demostrado que la subjetividad del Estado, la soberanía, el monarca es "esencial" en cuanto es *"este* individuo, abstraído de todo otro contenido, destinado directa y naturalmente, por *nacimiento* natural, a la dignidad del monarca". La soberanía, la dignidad monárquica sería por tanto cosa de nacimiento. El *cuerpo* del monarca determinaría su dignidad. O sea que en la suprema cumbre del Estado lo decisivo sería la mera *physis* y no la razón. El nacimiento determinaría la calidad del monarca, lo mismo que determina la calidad del ganado.» *(CFEH*, pág. 103.)

racional y la libertad concreta sería la *democracia* y no la *monarquía*, que todos llegasen efectivamente o pudiesen llegar a ocuparse a nivel de los distintos poderes (soberano, ejecutivo y legislativo) de las tareas políticas, y no que éstas estén reservadas a una parte, unos pocos, unos individuos concretos (el monarca, los funcionarios, o determinados estamentos). Eso vale en la polémica sobre el poder del príncipe[17], y vale también en los comentarios sobre el poder ejecutivo y concretamente sobre los funcionarios.

El tratamiento de Marx del tema de los funcionarios se apoya en una lectura muy detenida de los parágrafos hegelianos, concretamente los §§ 287 a 297, los cuales prácticamente transcribe literalmente en su totalidad en su manuscrito. En ese sentido reconoce a Hegel como legitimador del Estado moderno, pues ofrece una «descripción empírica» (Marx indica que sin «desarrollo filosófico» alguno) del tema tal[18] que la mayor parte de los parágrafos podrían figurar literalmente en el Código Civil prusiano.

En el esquema hegeliano, la burocracia tiene la función de mediar entre la sociedad civil y el Estado. En el complejo problema de las relaciones entre esas dos formas de la Eticidad, Hegel las piensa por un lado separadas, incluso drásticamente, en la medida en que encarnan intereses contrapuestos, como son los particulares y los generales, pero por otro lado, establece un también complejo sistema de mediaciones necesarias entre una instancia y otra, la burocracia es una de ellas, que representaría al nivel del poder ejecutivo la identidad concreta entre el interés general (el servicio al Estado) y el interés particular (el propio como grupo). Marx argumenta desde una lógica basada en la necesidad de una identidad real (no meramente ilusoria o formal, como es la propia de la burocracia) entre interés particular y general. Desde ese requisito contesta también el otro presupuesto de Hegel, la separación «lógica» y drástica de sociedad civil[19] y Estado como encarnación de intereses opuestos[20].

---

[17] «Los dos factores son: el *azar de la voluntad*, la arbitrariedad, y el *azar en la naturaleza*, el nacimiento; en una palabra, *Su Majestad el Azar*. El azar es por consiguiente la *unidad real* del Estado.» *(CFEH,* 106.)

[18] «Hegel nos da una descripción empírica de su burocracia, en parte como es realmente, en parte como se ve a sí misma.» *(CFEH,* 118.)

[19] Comentando la Nota de Hegel al § 289, Marx recoge lo siguiente: «Interesante 1.° por la definición de la sociedad burguesa como bellum omnium contra omnes; (...) 3.° porque el "burgués", el hombre de los intereses especiales en contraposición con lo general, el miembro de la sociedad burguesa, es considerado como "individuo fijo" ...» *(CFEH,* 114.)

[20] «Hegel parte de la *separación* entre "Estado" y sociedad "burguesa", los "intereses particulares" y "lo universal en sí y para sí" <(§ 288)>; y verdad es que la burocracia se basa en esta *separación*.» *(CFEH,* 118.)

Marx encuentra contradicción entre los caracteres con que Hegel piensa el sistema de mediación (y la misma idea de mediación necesaria entre lo particular y lo universal), por un lado, y lo que supone concretamente el sistema de la burocracia en Hegel y en el Estado moderno. De esa contradicción se infiere una descalificación de la burocracia como forma concreta de mediación, pues no lo es tal realmente. En consecuencia, es una realidad llamada a ser superada en la perspectiva de un «verdadero Estado». Hegel concibe la burocracia como un «formalismo de Estado», como el «espíritu formal del Estado», que encierra en realidad la contradicción entre lo «formal» y lo «real». La burocracia se convierte en un Estado imaginario añadido al Estado real[21]. No es, pues, verdadero sistema de mediación[22].

El argumento de Marx iría en contra de hacer del ser del Estado un asunto privado, algo propio de una clase particular, por el contrario, el Estado es asunto de todos, por ello el secreto no puede ser su característica. Con ello se evitaría también la utilización de la función social, el fin del Estado, en beneficio propio, lo que ocurre en el burócrata particular, en el que el fin del Estado se convierte en su fin privado, la caza de puestos más altos.

Lo que Hegel considera como estamento universal, en realidad lo es «seudogeneral, ilusoriamente universal», por tanto la cuestión abierta para un «verdadero Estado» es la capacidad del estamento general de serlo realmente, de serlo de todos los burgueses. Mientras tanto, la identidad de Hegel entre sociedad civil y Estado, es la identidad de dos ejércitos enemigos, es una descripción exacta de la «actual situación empírica» *(CFEH,* 124).

En cuanto al análisis del papel del poder legislativo en la teoría hegeliana del Estado, también el diagnóstico de Marx recurre a posiciones hegelianas, de nuevo confrontando a Hegel contra Hegel, aquí la contradicción o la inconsecuencia puede ser entre razón y naturaleza, entre Derecho público y Derecho privado o entre lo universal y lo particular.

---

[21] «La burocracia se tiene a sí misma por el último fin del Estado; y como hace de sus fines "formales" su propio contenido, constantemente está entrando en conflicto con los fines "reales". Por tanto, se ve obligada a hacer pasar lo formal por el contenido y al contenido por lo formal. Los fines del Estado se convierten en fines de oficina o los de oficina en fines de Estado.» *(CFEH,* 120.) El motivo del formalismo es uno de los subrayados por R. Maiz, «Karl Marx: de la superación del Estado a la dictadura del proletariado», en F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política,* vol. 4, Madrid, Alianza, 1992, págs. 103-169.

[22] «La burocracia posee en *propiedad privada* el ser del Estado, la esencia espiritual de la sociedad. El espíritu general de la burocracia es el *secreto,* el misterio guardado hacia dentro por la jerarquía, hacia fuera por la solidaridad de Cuerpo.» *(CFEH,* 120.)

La contradicción entre *razón* y *naturaleza* aparece a propósito del § 307 de la *FD* en el que Hegel defiende el derecho del estamento sustancial a participar en el Poder Legislativo «por nacimiento» y «sin pasar por la contingencia de unas elecciones». En su comentario, Marx no deja lugar a dudas: «Nada hay más grotesco que el que Hegel oponga la vocación legisladora, de representante del civismo por "nacimiento", al nombramiento por la "contingencia de una elección". Como si la *elección* producto consciente de la confianza <de la sociedad> burguesa, no tuviese un nexo mucho más necesario con el fin político que la contingencia física del nacimiento.» *(CFEH,* 191.) Frente al *nacimiento,* Marx opone el *consentimiento* como base para la vida política.

La contradicción en Hegel entre *Derecho público* y *Derecho privado* es explotada en los comentarios al § 305, en el sentido de que el estamento de la tierra, el «naturalmente ético», tiene su base, en lo tocante a la subsistencia, en la propiedad del suelo. Marx atisba a partir de este tema, aparentemente secundario en la estructura de la *FD,* el importante papel de la propiedad privada para la sociedad civil burguesa y para el Estado moderno. En principio, la inconsecuencia hegeliana estriba en introducir en el Derecho público (la «exigencia de la política», el «Estado político», la «suprema construcción política», el «contenido de la determinación política») un elemento del Derecho privado como es la propiedad privada. La conclusión es evidente: el Estado aparece como efecto, como consecuencia, y no como causa, principio de la propiedad privada[23].

Para Hegel, el «contenido de la determinación política, el fin político», tiene como sustancia el mayorazgo, la propiedad privada en su soberanía. El poder del Estado sobre la propiedad privada queda en el propio poder de la propiedad privada. Al Estado político le queda la ilusión de que es él quien determina, cuando en realidad es determinado *(CFEH,* 184).

Marx enfrenta a Hegel contra Hegel aduciendo los §§ 54 y 66 (que cita literalmente) en los que Hegel plantea la enajenabilidad de la cosa, y por tanto de la propiedad como cosa, frente a los bienes inalienables como persona, libre albedrío, ética, y religión. Por el contrario, el mayorazgo hace de la propiedad del suelo un bien inalienable, una característica sustancial, mientras el libre albedrío y la ética aparecen como alienables.

Por lo demás, en esta inconsecuencia teórica de Hegel, no podemos dejar de ver una vinculación profunda con el pensamien-

[23] El interés de Marx en el tema de la propiedad privada en el manuscrito de 1843, cabe ser señalado como antecedente de su interés en los problemas económicos (el tema de las conexiones entre propiedad privada y alienación, será abordado en los *Manuscritos de Economía y Filosofía* de 1844).

to iusnaturalista, al que tanto critica, en lo que respecta a la conexión entre la propiedad privada y la libertad, aspecto que no pasó desapercibido para Marx en lo que supone una afinidad profunda entre iusnaturalismo (incluidas las declaraciones de Derechos del hombre, que analizará en *La cuestión judía)* y pensamiento hegeliano. Frente a uno y otro, Marx se va a mostrar ya desde esta temprana fecha de 1843, y será característica de su pensamiento maduro, como un duro crítico de los límites de la moderna libertad negativa, dado su carácter ambivalente.

Sin embargo, más allá de esa afinidad en su estructura profunda entre iusnaturalismo y hegelianismo[24], Marx comparte con Hegel la crítica a un pensamiento meramente deontológico de la razón práctica y la necesidad de una objetivación de ésta en la realidad social, por tanto asume la necesidad de una teoría social que incorpore en su seno esa dimensión de la razón práctica, como filosofía política.

El argumento de la contradicción entre *lo universal* y *lo particular,* ya presente en el análisis de la burocracia, aparece en el ámbito del poder legislativo a propósito de que la «cosa pública», de nuevo el Estado político como «suprema realidad de la existencia social», ámbito de la universalidad, no lo sea para todos, sino solamente a través de la estructura de las corporaciones. Marx no acepta que en el Estado corporativo hegeliano pueda conseguirse una verdadera mediación entre lo universal y lo particular, sin menoscabo de los propios caracteres que Hegel ha propuesto para lo político. El Derecho político como derecho de las corporaciones se halla en contradicción con «el Derecho político como político, como derecho del Estado, de la ciudadanía», pues el Derecho no puede consistir en una existencia especial.

Aquí la valoración de Marx es que Hegel, al desarrollar el Poder Legislativo, ha abandonado «el punto de vista filosófico para caer en una perspectiva incapaz de considerar la cosa *por sí misma» (CFEH,* 201-202). En definitiva, la crítica de las contradicciones e inconsecuencias hegelianas apela a las propias pretensiones teóricas con que Hegel piensa lo político. Por consiguiente, no es tanto que Marx «invierta» los términos entre Estado y Sociedad civil en la crítica a Hegel, sino que aceptando los mismos caracteres de autonomía, universalidad, racionalidad y libertad, con

[24] Véase sobre el particular Albrecht Wellmer, «Derecho natural y razón práctica. En torno al despliegue aporético de un problema en Kant, Hegel y Marx», trad. de G. Amengual, en K. O. Apel y cols., *Ética comunicativa y democracia,* Barcelona, Crítica, 1991.

que Hegel recubre el pensamiento del Estado y de la política, muestra momentos esenciales de su construcción en que no se atiene a esos caracteres.

Indudablemente que Marx no se limita a esto, que cuestiona la misma separación hegeliana entre dos esferas contradictorias, pero no tanto para reducir la una a la otra, o poner la sociedad civil como fundamento teórico del Estado, sino que, desde presupuestos feuerbachianos, busca la unidad entre lo particular y lo general, pero no una unidad formal e ilusoria, como la que cree encontrar en Hegel, sino una unidad real, una libertad concreta, basada en la idea de la esencial sociabilidad del hombre, manifestada a nivel de familia y sociedad civil; sí, pero también del Estado. Por tanto, familia y sociedad civil (especialmente esta última) dejan de ser meramente formas de la particularidad, de los intereses particulares), enfrentadas al Estado como elemento de la generalidad. Unas y otras son manifestaciones de la sociabilidad, no encontrando Marx un salto radical entre la manifestación particular y la genérica de los intereses.

3. Estado y democracia

El horizonte ético-político de Marx se despliega a la altura de 1843 en una teoría de la democracia basada en el presupuesto de un sujeto real que la fundamente, frente al sujeto imaginario hegeliano. Esta democracia pasaría por la transformación radical de los dos polos enfrentados de sociedad civil y Estado, *bourgeois* y *citoyen*. Marx modifica el esquema hegeliano de la separación esencial entre intereses particulares y generales desde una antropología feuerbachiana del hombre real como fundamento del Estado, de la política y de la democracia. Esa transformación afecta tanto al Estado (como se interpreta habitualmente) cuanto a la sociedad civil. La idea de esa doble transformación, formulada como texto clásico en *La cuestión judía,* aparece ya en la *CFEH.*

En la perspectiva democrática que asume esa doble transformación, Marx se mantiene fiel a la orientación organicista que caracteriza la visión hegeliana[25] de la vida ética y especialmente de la teoría del Estado, si bien, frente a Hegel limita el elemento de autonomía e independencia del Estado respecto a la sociedad

[25] Sobre el peculiar tipo de organicismo hegeliano, puede verse el sugerente análisis de Amelia Valcárcel, «La filosofía política de Hegel», en F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política*, vol. 4, Madrid, Alianza, 1992, págs. 37-39.

civil como requisito para la expresión propiamente estatal de ese organicismo (el Estado hegeliano no se basa en una verdadera unidad, sino que responde a un dualismo básico)[26]. En Marx el Estado no cumple su verdadera dimensión social si se piensa desde la abstracción y la independencia respecto a la familia y la sociedad civil, pero tampoco supone por su parte un organicismo desde la sociedad civil[27], como a veces se tiende a interpretar, que niegue la dimensión política.

La crítica a la visión concreta del Estado hegeliano, con su forma monárquica, su sistema burocrático y su poder legislativo estamental recurre a presupuestos normativos que pueden rastrearse en la propia *FD* hegeliana, como son la aspiración a la unidad de lo particular y lo universal, o en la reformulación a nuestro juicio acertada de A. Wellmer[28], la confluencia de una ética universalista de procedencia kantiana con una teoría social concreta; desde esos presupuestos Marx propugnaría una forma política democrática de gobierno frente a la monarquía, la soberanía del pueblo frente a la soberanía burocrática y el sufragio universal frente a la elección del poder legislativo a través del sistema estamental.

La concepción de la democracia desarrollada por Marx en la *CFEH* tiene como base la inversión antropológica feuerbachiana y su idea del hombre finito como sujeto del desarrollo social y cultural. «Hombre real», «sujeto real», «pueblo» son apelativos a los que recurre Marx frente a la hipostatización hegeliana de la Idea, el Estado, la soberanía o la Constitución. Del hombre finito y real tomado como sujeto y de una condición básica del mismo como es la sociabilidad, pueden predicarse la universalidad de la Idea, el Estado, la Constitución, la soberanía, pero no a la inversa. En ese sentido cabe afirmar que Marx construye su comentario de la teoría del Estado de Hegel desde la intersección de lógica, antropología y filosofía política[29].

La esencia social del hombre es un presupuesto básico desde el que se hace posible la reconciliación en el sujeto de lo particu-

---

[26] «La unidad del Estado —a la que apuntaba Hegel— muestra ser no ya una unidad orgánica, sino solamente una unidad dualista no resuelta» (U. Cerroni, ob. cit., pág. 44).

[27] «Marx pretende una comunidad orgánica en la que la determinación política y la determinación social coincidan» (M. Rossi, ob. cit., pág. 250).

[28] Véase A. Wellmer, ob. cit., págs. 15-69.

[29] Con una leve variación respecto a la formulación de S. Avineri, ob. cit., pág. 64, que dice: «hay aquí una intersección de la lógica, la antropología y la sociología política de Marx». El desarrollo del concepto de democracia de Marx no puede ser tipificado simplemente de sociología política, ya que a nuestro juicio apela a nociones ético-políticas y no sólo sociológicas.

lar y lo universal. Ello exige una fuerte transformación en las formas históricas dadas de la sociedad civil y del Estado moderno, basadas en la contraposición irreconciliable entre intereses particulares y generales. Las manifestaciones de la unidad, mediación e identidad ideadas por Hegel (monarca, burocracia y sistema legislativo estamental) son rechazadas por Marx por cuanto no representan verdaderas figuras de la mediación, en definitiva, por no estar acordes con los presupuestos normativos de un hombre reconciliado consigo mismo en su individualidad y sociabilidad. Lo que es congruente con este fundamento antropológico y normativo es la democracia o «verdadera democracia», como Marx la denomina, basada en la idea de «pueblo» como concreción de ese sujeto real.

Marx polemiza con el concepto de «personalidad particular» que Hegel presenta en el § 277 de la *FD*, en el que éste sostiene que los asuntos del Estado están vinculados con los individuos que los administran en tanto que su condición general y objetiva, pero no particular, ya que «no pueden ser propiedad privada». Marx reivindica un concepto de «lo particular» como no incompatible con la sociabilidad[30].

Hay, pues, una continuidad entre «individuos», «personalidad particular», «cualidades sociales del hombre» y «asuntos del Estado». Marx no anula ninguno de estos términos, como a veces se interpreta. Que busque la integración entre lo particular y lo general no debe entenderse como la abolición de la dimensión estatal de la vida social, aunque sí como la crítica simultánea de las formas de representación de la misma en la filosofía hegeliana y en el Estado moderno. Marx apela expresamente a una presencia de lo universal en lo finito[31].

En los largos comentarios al § 279 de la *FD* y especialmente sobre las alusiones de Hegel en la Nota a dicho parágrafo a lo que puede entenderse como soberanía del pueblo y aún a la misma

---

[30] «Hegel olvida que la esencia de la "personalidad particular" no consiste en su barba, su sangre o su abstracta natura, sino en su *ser social*, y que los asuntos del Estado, etc., no son sino formas en que existen y actúan las cualidades sociales del hombre. Por tanto, es evidente que los individuos, en cuanto representan los asuntos y poderes del Estado, son considerados desde el punto de vista social y no privado.» *(CFEH*, 89.)

[31] «El dualismo de Hegel consiste aquí en que lo universal no es visto como esencia real de lo finito y real, es decir existente y concreto; o dicho de otro modo, el ens real no es tomado como el *verdadero sujeto* del infinito.» *(CFEH*, 92.) También: «Si Hegel hubiese partido de los sujetos reales como base del Estado, no le habría hecho falta que éste se subjetivara místicamente (...) La subjetividad pertenece al sujeto y la personalidad a la persona. Hegel, en vez de verlas como predicados de sus sujetos, independiza los predicados y hace que luego se transformen místicamente en los sujetos de sus sujetos.» *(CFEH*, 92.)

noción de «pueblo», es decir, a la polémica permanente de Hegel con el democratismo iusnaturalista, especialmente rousseauniano («la *desaforada* noción de *pueblo*»), Marx encuentra la ocasión de aplicar la inversión antropológica feuerbachiana. Habría como una tríada entre «pueblo», «democracia» y «Constitución». La tesis básica es que en la democracia la Constitución se presenta como autodeterminación del pueblo. Frente a la idea hegeliana de que el Estado es lo que constituye al pueblo y no a la inversa, Marx reivindica una noción de pueblo como sujeto real (en lo que puede hablarse de influencia iusnaturalista y rousseauniana). La Constitución es aquí factor de la existencia de un pueblo, el hombre no existe para la ley, sino la ley para el hombre. También el principio formal es a la vez el principio material, y lo que es más definitivo se produce la unidad de lo general y lo particular. En la perspectiva de esta unidad, Marx llega a recoger la idea de la «desaparición del Estado»[32].

La clave de la interpretación de esta idea, a nuestro juicio, estriba en la tendencia propugnada por Marx a la unidad de lo general y lo particular, que se enfrenta claramente al presupuesto hegeliano (y del Estado moderno) de la separación entre sociedad civil y Estado. En las otras formas de Estado (monarquía o república, en esto coinciden) el hombre político tiene una existencia propia o distinta del hombre apolítico. En la democracia, lo político, es «algo específico», y no se distingue de los otros contenidos (se refiere a propiedad, contrato, matrimonio, sociedad burguesa) «como una calidad propia». Es decir, la perspectiva esbozada por Marx se basa en que el Estado es afrontado por el hombre como una dimensión más de su personalidad particular, y no como una cosa aparte.

Este planteamiento general sobre la forma del Estado, aparece desarrollado más específicamente en el análisis del poder ejecutivo y la burocracia hegeliana. De nuevo Marx usa la fórmula de la «supresión»[33].

---

[32] La referencia es la siguiente: «En la democracia el Estado como algo específico es *sólo* específico, como general es el universal real y por tanto no se distingue de los otros contenidos como una calidad propia. Los franceses modernos lo han interpretado en el sentido de que el *Estado político tiene que desaparecer* en la verdadera democracia; interpretación correcta, en cuanto el Estado, como Estado político, como Constitución, deja de valer por el todo.» *(CFEH,* 100.)

[33] «La supresión de la burocracia sólo puede consistir en que el interés general se convierta en interés particular *realmente* y no, como en Hegel, sólo mentalmente, en la *abstracción;* y ello sólo es posible si el interés *particular* se convierte realmente en el interés *general.* Hegel parte de una contraposición irreal y por consiguiente sólo llega hasta una identidad imaginaria, que de hecho es a su vez antagónica. Una identidad así es la burocracia.» *(CFEH,* 122.)

Marx argumenta desde la necesidad de que la actividad política, el servicio al Estado, no sea una actividad privativa de unos pocos, una parte o un estamento de la sociedad, sino que consecuentemente con la idea hegeliana de que todos los individuos tengan una «actividad consciente» hacia lo universal (§ 260 de la *FD)*[34], las tareas de ejecución del poder político no pueden ser privativas de un estamento especial. Tampoco que lo sea sólo en la abstraccción, mentalmente. Por el contrario, desde la óptica de un «verdadero Estado» se trata de la capacidad del estamento general de serlo realmente, de ser el estamento de toda la sociedad civil *(CFEH,* 124).

Frente a los límites de la exposición hegeliana, Marx indica la necesidad de ofrecer un desarrollo filosófico y no sólo empírico del problema; por otro lado, no es posible pensar en una verdadera identidad desde el presupuesto de que sociedad civil y Estado constituyen «dos ejércitos enemigos» *(CFEH,* 63). Igual que sociedad civil y familia son características de todo ciudadano, también las «cualidades políticas» superiores son caracteres de su esencia social[35]. La «supresión» de la burocracia pasa, pues, por la transformación radical de la sociedad civil y el Estado tal como se presentan en su forma burguesa, de manera que pueda darse una verdadera identidad entre lo general y lo particular, entre lo formal y el contenido.

Puede decirse que en el Estado moderno y el Estado de la teoría hegeliana, Marx encuentra un déficit de contenido, de materialidad, en definitiva una sociabilidad formal o abstracta, no verdadera sociabilidad, sin verdadero apoyo en el individuo social. Por el contrario, en la sociedad civil hegeliana y moderna encuentra un déficit de sociabilidad, un exceso de naturalidad o insociabilidad, que Hegel asume, pero que Marx no está dispuesto a hacerlo. La separación entre *bourgeois* y *citoyen,* sociedad civil y Estado, se apoya en el dualismo normativo de la sociedad moderna y la defensa de una libertad negativa como esfera irrenunciable. En este contexto, y por otra parte, la «abstracción» del Estado debe o puede entenderse en el mismo sentido de la consi-

---

[34] Ha subrayado esta idea S. Mercier-Josa, ob. cit., pág. 96.

[35] En el comentario a la Nota del § 289 de la *FD,* Marx señala: «Uno creería que Hegel tenía que determinar la "sociedad burguesa" y la "familia" como característica de todo ciudadano y por tanto también las "cualidades políticas" superiores. Pero no es el mismo individuo el que desarrolla una nueva característica de su esencia social. Es la esencia de la voluntad la que supuestamente desarrolla a partir de sí misma sus concreciones. Las existencias empíricas del Estado en su variedad y distinción son vistas como encarnaciones directas de una de estas concreciones.» *(CFEH,* 114.)

deración hegeliana del carácter abstracto del Derecho y la Moral. El Estado moderno, en definitiva, no termina de ser un Estado realmente encarnación de la racionalidad y la libertad que Hegel le atribuye.

La concreción de la democracia en el ámbito del poder legislativo ofrece a Marx una nueva ocasión de plasmar su perspectiva ético-política universalista. Aquí adopta el papel de un defensor de las tesis democrático-iusnaturalistas que Hegel denosta en su polémica con la idea de que «todos son miembros del Estado» y «todos y cada uno deben tener parte en la deliberación y resolución de la cosa pública». Marx, frente a Hegel, asume la idea iusnaturalista rousseauniana de «pueblo» y ofrece una reformulación de la misma desde los fundamentos de la «inversión» feuerbachiana. Lo que para Hegel no deja de ser un «pensamiento superficial», que se conforma con «abstracciones» (Nota al § 308), Marx lo encuentra consecuente con la idea de que el Estado político sea la suprema realidad de la existencia social y ser miembro del Estado la más alta y concreta caracteristica de la persona del derecho[36]. Desde esa perspectiva, habría que entender la defensa del sufragio universal y de la necesidad de una reforma electoral. En tales logros encuentra los síntomas de una transformación que al lector contemporáneo no puede dejar de parecerle optimista y algo ingenua por su parte.

La aspiración de la sociedad burguesa a transformarse en sociedad política, o a convertir la sociedad política en sociedad real, se manifiesta como la aspiración a participar con la mayor amplitud posible en el Poder Legislativo. Por eso, la perspectiva que esboza aquí Marx no es sólo la de la «extinción» del Estado, sino también la de la sociedad civil[37].

Esta perspectiva de «disolución» conjunta de sociedad civil y Estado en el aspecto legislativo, debe completarse con lo señala-

---

[36] J. Habermas ha recogido, e interpretado en sus propios términos, que en la polémica de Marx contra el § 308 de la *FD* de Hegel, se halla implícita la idea de una estructura de formación de la voluntad colectiva *(El discurso filosófico de la modernidad. [Doce lecciones]*, M. Jiménez Redondo [trad.], Madrid, Taurus, 1989, pág. 83).

[37] «En el *sufragio universal*, tanto activo como pasivo, es donde la sociedad burguesa se eleva *realmente* a la abstracción de sí misma, a la existencia *política* como su verdadera existencia general y esencial. Pero la perfección de esta abstracción es a la vez su *superación*. Al establecer realmente su *existencia política* como su *verdadera* existencia, la sociedad burguesa ha asentado a la vez lo *accidental* que es su propia existencia burguesa, en cuanto distinta de la existencia política. Y, una vez separadas éstas, la caída de una de ellas arrastra consigo a la otra, su opuesto. De ahí que la *reforma electoral* sea la exigencia inmanente de que se *disuelva* el *Estado político abstracto;* pero igualmente exige la *disolución de la sociedad burguesa.*» *(CFEH,* 208.)

do anteriormente sobre la «desaparición» del Estado en la democracia y la también «supresión» de la burocracia. En todas estas fórmulas, Marx expresa una crítica a la forma burguesa de relación entre sociedad civil y Estado y una tendencia (aquí, a la altura de 1843 no tanto evolutivo-histórica, cuanto ético-político normativa) de transformación hacia formas reales de unidad de lo particular y lo general[38].

Desde esos presupuestos normativos, desde la «inversión» feuerbachiana que recurre a un individuo natural y social vuelto esencialmente hacia fines genéricos, se hace posible pensar en la «supresión» de la sociedad civil y del Estado modernos, es decir de lo económico y lo político (no sólo lo político, sino también lo económico) como dominios autónomos y enfrentados entre sí, bien entendido que es en cuanto autónomos y enfrentados y no en cuanto tales dominios, lo que Marx entiende como su «supresión», en lo que sería una nueva consideración de lo económico y lo político, tras la transformación referida.

ÁNGEL PRIOR OLMOS

[38] Hay una polémica sobre cómo interpretar estas tesis marxianas de la «extinción» si en el sentido de un planteamiento democrático-radical o como exponentes ya de posiciones socialistas o comunistas. Véase al respecto, M. Rossi: «En la *Kritik*, a nuestro entender, Marx no es ya simplemente un demócrata y no es tampoco un socialista, sino que está evolucionando de una posición a otra.» (M. Rossi, ob. cit., pág. 244.) Por su parte, S. Avineri manifiesta: «Puede ser demostrado con nitidez que lo que Marx llama "democracia" no es algo fundamentalmente diferente de lo que más tarde llamará "comunismo".» (S. Avineri, ob. cit., pág. 65.)

Nota del traductor

La reedición de una traducción publicada originalmente en 1978 puede presentar algunos problemas. El más importante en este caso procede de la publicación en 1982 de una nueva edición crítica del texto original en MEGA②, tomo I/2, págs. 3-137, que corrige o precisa en algunos aspectos la lectura de Rjazanov de 1927 (MEGA①, tomo I/1, págs. 401-553). En un pasaje la nueva lectura razonada del manuscrito ha obligado a reordenar el texto de las páginas 153-163. En cambio la supresión en la nueva edición de las páginas 161 y 163 —incluidas en la presente traducción entre grandes corchetes angulares— es menos convincente, pues elimina un texto no tachado bajo el supuesto de una primera redacción.

Por otra parte MEGA② (tomo I/2, pág. 138) publica por primera vez una especie de índice filosófico que Marx hizo al manuscrito y que aquí se publica en Apéndice. No ha sido datado con precisión; pero, por razones de crítica interna, se halla en cercanía cronológica al manuscrito de Kreuznach.

Por razones obvias he procurado introducir los menos cambios posibles en la traducción; pero ha sido preciso revisar una serie de erratas, errores y pequeños detalles que quedaron pendientes en la edición OME (tomo 5, págs. 1-158). Para la división del texto en párrafos he mantenido en general el criterio, más «legible», de la edición MEW (tomo 1, págs. 201-333); cuando es la traducción la que corta un párrafo, mi intervención es marcada con una «⁺».

La versalita indica los subrayados añadidos por Marx en sus citas; no quedan recogidos los subrayados de una lectura de Marx, cuando éste ha prescindido de ellos. Por otra parte, cuando Marx cita entre comillas, no siempre es literal. Además, sobre todo en el manuscrito de Kreuznach, las comillas pueden encerrar construcciones análogas al texto citado, a veces incluso parodias.

Las palabras o signos introducidos por la edición MEW van entre corchetes ([]); los propios de esta traducción, entre corchetes angulares (<>).

En las citas de Feuerbach y Hegel la coherencia estilística y terminológica me ha hecho preferir la traducción directa del alemán, aunque cito la paginación correspondiente en las traducciones al castellano.

JOSÉ MARÍA RIPALDA

BIBLIOGRAFÍA

This page intentionally left blank

OBRAS DE MARX

Fuentes

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *Historisch-kritische Gesamtausgabe,* D. B. Rjazanov, V. V. Adoratsky (eds.), 11 tomos (incompleta), Fráncfort, 1927-1935.
Sigla: MEGA①

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *Gesamtausgabe,* Institut für Marxismus-Leninismus (ed.) (Berlín, Moscú), 4 series (incompleta), Berlín, Dietz, 1975-1991.
Sigla: MEGA②

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *Werke,* Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, 39 + 2 tomos + 1 tomo (Colonia, Pahl-Ruggenstein, 1983) de índices, Berlín, Dietz, 1961-1968.
Sigla: MEW.

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *Obras,* ed. Manuel Sacristán (ed.), 12 tomos (incompleta), Barcelona, Crítica, 1976-1980.
Sigla: OME.

Traducciones (selección)

«Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel», en *Manuscritos de París. Escritos de los «Anuarios francoalemanes» (1844),* J. M. Ripalda (trad.), Obras de Marx y Engels, OME 5, Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1978, págs. 1-158.

Contribución a la crítica de la Economía política, J. Merino (trad.), Madrid, Alberto Corazón, 1970.

Crítica del Programa de Gotha, Madrid, Ricardo Aguilera, 1971.

Diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro, J. D. García Bacca (trad.), Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1973.

El Capital. Crítica de la Economía política, libro I, 2 vols., M. Sacristán (trad.), OME 40 y OME 41, Barcelona, Grijalbo, 1976; Libro II, OME 42, M. Sacristán (trad.), Barcelona, Grijalbo, 1980; libro III, L. Mames (trad.), Madrid, Siglo XXI, 1981; Libro I, Capítulo VI (inédito), P. Scaron (trad.), Madrid, Siglo XXI, 1973.

El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte, Barcelona, Ariel, 1971.

La guerra civil en Francia, Madrid, Ricardo Aguilera, 1971.
La ideología alemana, con F. Engels, W. Roces (trad.), Montevideo-Barcelona, Pueblos Unidos-Grijalbo, 1972.
La Sagrada Familia o crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y compañía, con F. Engels, P. Scaron (trad.), OME 6, Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1978.
Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850, Madrid, Espasa Calpe, 1995.
Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse) (2 vols.), J. Pérez Royo (trad.), OME 21 y OME 22, Barcelona, Grijalbo, 1972.
Manifiesto comunista. Nueva Gaceta Renana (I) 1847-1848, con F. Engels, L. Mames (trad.), Colección Obras de Marx y Engels, OME 9, Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1978.
Manuscritos: Economía y filosofía, F. Rubio Llorente (trad.), Madrid, Alianza, 1968.
Manuscritos de París. Escritos de los «Anuarios francoalemanes» (1844), J. M. Ripalda (trad.), Colección Obras de Marx y Engels, OME 5, Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1978.
Miseria de la filosofía, D. Negro Pavón (trad.), Madrid, Aguilar, 1969.
Salario, precio y ganancia, Madrid, Ricardo Aguilera, 1968.
Teorías sobre la plusvalía, 2 vols., Madrid, Alberto Corazón, 1974.
Trabajo asalariado y capital, Madrid, Ricardo Aguilera, 1968.

ESTUDIOS SOBRE LA DIMENSIÓN ÉTICO-POLÍTICA DEL PENSAMIENTO DE MARX Y ESPECÍFICOS SOBRE LA *CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL ESTADO DE HEGEL* (SELECCIÓN)

AAVV, *Humanismo socialista,* Buenos Aires, Paidós, 1966.
AAVV, *Marx, el Derecho y el Estado,* J. R. Capella (trad.), Barcelona, Oikos-Tau, 1969.
AMENGUAL, G., «De la filosofía del derecho a la crítica social. Acerca de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1843) de Carlos Marx», *Sistema,* 91, Julio 1989, págs. 107-121.
ATIENZA, M., *Marx y los Derechos humanos,* Madrid, Mezquita, 1983.
AVINERI, S., *El pensamiento social y político de Carlos Marx,* Buenos Aires, Amorrortu y Madrid, C.E.C., 1983.
BENHABIB, S., *Critique, Norm, and Utopia,* Nueva York, C.U.P., 1986.
BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad,* Madrid, Alianza, 1988.
BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana,* Madrid, Aguilar, 1980.
— «El hombre y el ciudadano según Marx», en AAVV (E. Fromm y cols.), *Humanismo socialista,* Buenos Aires, Paidós, 1966, págs. 241-248.
BOBBIO, N., *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci,* Madrid, Debate, 1985.

BOBBIO, N., «Marx y el Estado», en *Ni con Marx ni contra Marx,* México, FCE, 1999, Cap. VII, págs. 132-147.
— «Marx y la teoría del derecho», en *Ni con Marx ni contra Marx,* México, FCE, 1999, Cap. IX, págs. 185-197.
BOTELLA, J.; CAÑEQUE y C., GONZALO, E., *El pensamiento político en sus textos: de Platón a Marx,* Madrid, Tecnos, 1994.
BOTTOMORE, T. (dir.), *Diccionario del pensamiento marxista,* Madrid, Tecnos, 1984.
CERRONI, U., «La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del derecho público», en AAVV, *Marx, el Derecho y el Estado,* Barcelona, Oikos-Tau, 1969, págs. 17-48.
CORNU, A., *Carlos Marx. Federico Engels,* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1976.
DERRIDA, J., *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional,* Madrid, Trotta, 1995.
EYMAR, C., *Karl Marx, crítico de los derechos humanos,* Madrid, Tecnos, 1987.
FURET, F., «El joven Marx y la revolución francesa (1842-1845)», en *Marx y la revolución francesa,* México, FCE, 1992, págs. 11-37.
GALCERÁN, M., *El concepto de libertad en la obra de K. Marx,* 2 vols., Madrid, Univ. Complutense, 1984.
GARCÍA COTARELO, R., «Sobre la teoría marxista del Estado», *Sistema,* núm. 20, sept. 1977, págs. 3-31.
GONZÁLEZ VICEN, F., *De Kant a Marx. Estudios de historia de las ideas,* Valencia, Fernando Torres, 1984.
HABERMAS, J., «Derecho natural y revolución», en *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social,* Madrid, Tecnos, 1987, Cap. 2, págs. 87-122.
— «La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía», en *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social,* Madrid, Tecnos, 1987, Cap. 1, págs. 49-86.
— *La necesidad de revisión de la izquierda,* Madrid, Tecnos, 1991.
HAMPSHER-MONK, I., «La crítica de Hegel», en *Historia del pensamiento político moderno,* Barcelona, Ariel, 1996, págs. 559-562.
HONNETH, A., «Lógica de la emancipación. El legado filosófico del marxismo», *Debats,* núm. 37, sept. 1991, págs. 63-69.
HOOK, S., *La génesis del pensamiento filosófico de Marx. De Hegel a Feuerbach,* Barcelona, Barral, 1974.
JIMÉNEZ REDONDO, M., «Introducción» a J. Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso,* Madrid, Trotta, 1998, págs. 9-55.
KOLAKOWSKI, L., *El mito de la autoidentidad humana,* Valencia, Teorema, 1976.
— *Las principales corrientes del marxismo. I. Los fundadores,* Madrid, Alianza, 1980.
LOBKOWICZ, N., *Theory and Practice. History of a Concept from Aristotle to Marx,* Lanham-NY-London, University Press of America, 1983.

LOSURDO, D., *Hegel, Marx e la tradizione liberale,* Roma, Riuniti, 1988.
LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche,* Buenos Aires, Sudamericana, 1968.
LOWY, M., «La crítica de la filosofía del Estado de Hegel», en *La teoría de la revolución del joven Marx,* Madrid, Siglo XXI, 1973, págs. 63-67.
LUKÁCS, G., *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista,* México, Grijalbo, 1969.
MAGUIRE, J. M., «Teoría del Estado en embrión», en *Marx y su teoría de la política,* México, FCE, 1984, págs. 17-25.
MAIZ, R., «Karl Marx: de la superación del Estado a la dictadura del proletariado», en F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política, 4, Historia, progreso y emancipación,* Madrid, Alianza, 1992, págs. 103-169.
MANDEL, E., *La formación del pensamiento económico de Marx (De 1844 a la redacción de El Capital: Estudio genético),* Madrid, Siglo XXI, 1974.
MARCUSE, H., *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social,* Madrid, Alianza, 1972.
MCLELLAN, D., *Marx y los jóvenes hegelianos,* Barcelona, Martínez Roca, 1971.
— *Karl Marx: su vida y sus ideas,* Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1977.
MILIBAND, R., «Marx y el Estado», en Cerroni, U. y cols., *Marx, el derecho y el Estado,* págs. 49-76.
O'ROURKE, J, *The Problem of Freedom in Marxist Thought,* Dordrecht, Reidel Pub., 1974.
PASUKANIS, E. B., *Teoría general del Derecho y marxismo,* Barcelona, Labor, 1976.
PAUL, N., «¿Existe la teoría marxista del Derecho?», *Sistema,* núm. 33, noviembre de 1979, págs. 65-84.
PETROVIC, G., «El concepto de hombre en Marx», *Cuadernos americanos,* 4 (1962), págs. 112-132.
PLANTY-BONJOUR (dir.), *Droit et liberté selon Marx,* París, PUF, 1986.
PRIOR, A., «Estado, Sociedad civil y emancipación en la primera filosofía política de Marx, en C. La Rocca y cols., *Eticidad y Estado en el idealismo alemán,* Valencia, Natán, 1987, págs. 153-182.
— *La libertad en el pensamiento de Marx,* Valencia, Universidad de Murcia-Universitat de València, 1988.
PRUZAN, E. R., *The Concept of Justice in Marx,* Nueva York, Peter Lang, 1989.
ROSSI, M., *La génesis del materialismo histórico* (3 vols.), Madrid, Alberto Corazón, 1971-1974.
RUBEL, M., *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista,* Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., «Marx y su crítica de la filosofía política de Hegel», prólogo a C. Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* México, Grijalbo, 1968, págs. 5-10.
SCHMIDT, A., *Feuerbach o la sensualidad emancipada,* Madrid, Taurus, 1975.
— *El concepto de naturaleza en Marx,* Madrid, Siglo XXI, 1977.

SHEROVER-MARCUSE, E., «The Critique of Hegel's *"Philosophy of Right"*: The Emergence of a Dialectical Perspective Toward Emancipatory Subjectivity», en *Emancipation and Consciousness*, Oxford, Basil Blacwell, 1986, Cap. 2, págs. 45-73.

SITTON, J. F., «The Initial Formulation: Marx's Critique of Hegel», en *Marx's theory of the Transcendence of the State. A Reconstruction*, Nueva York, Peter Lang, 1989, Cap. 2, págs. 23-48.

— *Marx's theory of the Trascendence of the State. A reconstruction*, Nueva York, Peter Lang, 1989.

STOYANOVITCH, K., *El pensamiento marxista y el Derecho*, México, Siglo XXI, 1977.

TUCKER, R. C., *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, C.U.P., 1972.

— *Marx, el Derecho y el Estado*, Barcelona, Oikos-Tau, 1969.

VOLPE, G. della, «Los escritos filosóficos póstumos de 1843 y 1844 (La crítica materialista del *a priori)*», en *Rousseau y Marx*, Barcelona, Martínez Roca, 1969, págs. 123-133.

— *La libertad comunista*, Barcelona, Icaria, 1977.

WELLMER, A., «Derecho natural y razón práctica. En torno al despliegue aporético de un problema en Kant, Hegel y Marx», en K. O. Apel y cols. (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, págs. 15-69.

— «Modelos de libertad en el mundo moderno», en C. Thibaut (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991, págs. 104-135.

This page intentionally left blank

CRONOLOGÍA

This page intentionally left blank

1804
— Imperio de Napoleón (1804-1815).

1805
— Napoleón, rey de Italia.
— Batalla de Trafalgar.
— Victoria sobre Austria en la Batalla de Austerlitz.

1806
— Fichte, *Advertencia para la vida feliz.*
— Fichte, *Los caracteres de la edad contemporánea.*

1806
— Disolución del Sacro Imperio.
— Batalla de Jena: victoria sobre Prusia.

1807
— Hegel, *Fenomenología del Espíritu.*
— Fourier, *Teoría de los cuatro movimientos.*
— Schelling, *La relación de las artes figurativas con la naturaleza.*

1807
— Abolición de la servidumbre en Prusia.
— Abolición del comercio de esclavos en el imperio británico.

1808
— Fichte, *Discursos a la nación alemana.*

1808
— Guerra de la Independencia en España (h. 1813).

1809
— Schelling, *Investigación sobre la esencia de la libertad humana.*

1810
— Fichte, *Bosquejo general de la teoría de la Ciencia.*
— Lamarck, *Filosofía zoológica.*
— Saint-Simon, *Memoria sobre el hombre.*

1810
— Comienzo de la emancipación de las colonias españolas de América continental (1810-1826).
— Argentina obtiene su independencia.

1811
— Paraguay y Venezuela obtienen su independencia.

1812
— Hegel, *Ciencia de la Lógica* (1812-1816).
— Fichte, *Sobre la única posible perturbación de la libertad académica.*

1812
— Constitución de Cádiz.
— Napoleón invade Rusia.
— Guerra entre EEUU y Gran Bretaña.

1813
— Saint-Simon, *Memoria sobre la ciencia del hombre.*
— Owen, *Una nueva imagen de la sociedad* (1813-1814).

1813
— Batalla de Leipzig. Derrota de Napoleón.

1814
— Muerte de Fichte.
— Savigny, *La vocación de nuestro tiempo para la legislación y la Jurisprudencia.*

1815
— Schelling, *Las edades del mundo.*

1816
— Owen, *New Lanark.*
— Saint-Simon, *La industria* (1816-1818).

1817
— Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.*
— Ricardo, *Principios de Economía política y tributación.*

1818
— Nace en Tréveris.

1814
— Abdicación de Napoleón.
— El Congreso de Viena restaura las monarquías europeas.
— Restauración de Fernando VII.

1815
— Regreso de Napoleón: imperio de los Cien Días.
— Batalla de Waterloo. Derrota final.
— Insurrección serbia contra el imperio otomano (h. 1817).

1817
— Los primeros emigrantes europeos se asientan en las tierras australianas.

1818
— Hegemonía británica en la India.

	1819 — Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. — Sismondi, *Nuevos principios de la Economía política*. — Saint-Simon, *El organizador*.	**1819** — Estados Unidos invade Florida, y luego se la compra a España.
	1820 — Nace Engels.	**1820** — Revoluciones liberales en el sur de Europa.
	1821 — Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*. — James Mill, *Elementos de Economía política*. — Saint-Simon, *El sistema industrial* (1821-1822)	**1821** — Guerra de independencia griega contra el imperio otomonano con apoyo francés y británico. — México obtiene su independencia.
	1822 — Fourier, *Tratado de la Asociación doméstica y agrícola*.	**1822** — Brasil obtiene su independencia.

1823
— Storch, *Curso de Economía política.*
— Say, *Curso de Economía política.*

1824
— Thompson, *Encuesta sobre los principios de la distribución de la riqueza.*
— Saint-Simon, *El catecismo de los industriales.*

1825
— Saint-Simon, *El Nuevo Cristianismo.*

1827
— Niebuhr, *Historia de Roma.*

1829
— Fourier, *El Nuevo Mundo industrial y societario.*

1830
— Comienza sus estudios en el Liceo Friedrich Wilhelm de Tréveris.

1830
— Comte, *Curso de filosofía postiva.*
— Feuerbach, *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad.*

1831
— Muerte de Hegel.
— Gray, *El sistema social.*

1823
— Intervención francesa para restablecer el absolutismo en España.

1824
— Legalización de las organizaciones obreras en Gran Bretaña.

1825
— Reinado de Nicolás I en Rusia (h. 1855).

1830
— Revoluciones en Europa.
— Revolución de Julio en Francia.
— Luis Felipe, conde de Orleans, elegido rey (h. 1848).
— Conquista francesa de Argelia.

VIDA Y OBRA DE MARX	ACONTECIMIENTOS FILOSÓFICOS Y CIENTÍFICOS	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS
	1832 — Comienzo de la edición, en el seno de las *Obras completas* de Hegel, de las Lecciones sobre Filosofía de la historia, Estética, Filosofía de la religión e Historia de la Filosofía.	1832 — La primera ley de reforma amplía el derecho de voto en Gran Bretaña.
	1833 — Michelet, *Historia de Francia.*	1833 — Primera guerra carlista en España (hasta 1839).
1835 — Examen final del bachillerato en Tréveris. — Inicia sus estudios jurídicos en Bonn.	1835 — Strauss, *La vida de Jesús.* — Heine, *Sobre la Historia de la Filosofía y de la Religión en Alemania.* — Tocqueville, *La democracia en América* (primera parte). — Fourier, *La falsa industria* (1835-36)	
	1836 — Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza.*	1836 — Agitación cartista a favor de la democracia en Gran Bretaña. — Desamortización de Mendizábal. — Texas obtiene su independencia de México y se convierte en república.

1837
— Traslado a la Universidad de Berlín. Estudios de Derecho con Gans y Savigny, entre otros.
— Relación con el Club de los Doctores (B. Bauer, Köppen, etc.).
— Correspondencia con su padre.

1838
— Muere su padre, Heinrich Marx.

1839
— Estudios para su tesis doctoral sobre Demócrito y Epicuro (1939-1941).

1840
— Köppen le dedica su obra, *Federico el Grande y sus adversarios.*

1837
— Michelet, *Historia de la revolución.*
— Hess, *Historia Sagrada de la Humanidad.*
— Sismondi, *Estudios de Economía política* (1837-1838).
— Carey, *Principios de Economía política.*

1838
— Cieszkowski, *Prolegómenos a la Filosofía de la Historia.*
— Bauer, *Crítica de la Historia de la Revelación.*
— Ruge edita la revista *Hallische Jahrbücher* (h. 1841).
— Weitling, *Cómo es la humanidad y cómo debería ser.*

1839
— Feuerbach, *Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel.*
— Cabet, *Historia popular de la Revolución Francesa* (1839-1840).

1840
— Trendelenburg, *Investigaciones lógicas.*
— Rosenkranz, *La vida de Hegel.*
— Proudhon, *¿Qué es la propiedad?*

1837
— Comienzo del reinado de la reina Victoria (h. 1901)
— Constitución progresista en España.

1838
— Movimiento cartista en Inglaterra.
— Abolición de la esclavitud en las colonias británicas.

1840
— Regencia de Espartero (h. 1843).

Vida y obra de Marx	Acontecimientos filosóficos y científicos	Acontecimientos históricos
	— Cabet, *Viaje a Icaria.* — Blanc, *La organización del trabajo.* — Buret, *La miseria de las clases trabajadoras.* — Tocqueville, *Democracia en América* (segunda parte).	
1841 — Acaba su tesis doctoral sobre Demócrito y Epicuro. — Bruno Bauer, acusado de ateísmo, es expulsado de su cátedra de Teología en la Universidad de Bonn.	1841 — Feuerbach, *La esencia del cristianismo.* — B. Bauer, *La sentencia del Juicio Final sobre Hegel, el Ateo y Anticristo. Un Ultimatum.* — Ruge edita la revista *Deutsche Jahrbücher* (h. 1843). — Hess, *Triarquía Europea.* — Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética.* — Kierkegaard, *El concepto de ironía.*	
1842 — Relación y colaboración con A. Ruge. — Colaboración en la *Rheinische Zeitung,* de Colonia.	1842 — Feuerbach, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía.* — B. Bauer, *Crítica de la Historia Sinóptica de San Juan* (1841-1842).	

— Bakunin, *Reacción en Alemania.*
— Weitling, *Garantías de armonía y libertad.*
— Von Stein, *Socialismo y comunismo en la Francia actual.*
— Schelling, *Filosofía de la mitología.*

1843
— Abandono de la *Rheinische Zeitung.*
— Contrae matrimonio con Jenny von Westphalen.
— Redacción del manuscrito sobre la crítica de la Filosofía del Estado de Hegel.
— Redacción de los artículos «La cuestión judía» e «Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel».
— Llega a París, a finales de Octubre.

1843
— Feuerbach, *Principios de la filosofía del porvenir.*
— Bauer, *El cristianismo descubierto.*
— Hess, *Filosofía de la acción. Socialismo y Comunismo.*
— Engels, *Esbozo para una crítica de la Economía política.*
— Weitling, *El Evangelio de un pobre pecador.*
— Flora Tristán, *La unión obrera.*
— Kierkegaard, *La alternativa*
— J. S. Mill, *Sistema de la lógica inductiva y deductiva.*
— Trendelenburg, *La cuestión lógica en el sistema de Hegel.*

1843
— Reinado de Isabel II en España (h. 1868).

1844
— Publicación de los *Anales franco-alemanes.*
— Exilio en París.

1844
— Stirner. *El único y su propiedad.*
— Hess, *La esencia del dinero. Profesión de fe comunista.*

Vida y obra de Marx	Acontecimientos filosóficos y científicos	Acontecimientos históricos
— Amistad con Heine y Proudhon. — Ruptura con Ruge. — Nace su hija mayor, Jenny. — Primeros contactos con Engels, con el que va a iniciar una amistad y colaboración perdurable. — Redacción de los *Manuscritos de Economía y Filosofía.*	— J. S. Mill, *Ensayo sobre cuestiones de Economía política.* — Kierkegaard, *Migajas filosóficas.* — Kierkegaard, *El concepto de la angustia.* — Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo.*	
1845 — Expulsión de Francia. — Estancia en Bruselas. — Redacción y publicación en colaboración con Engels de *La Sagrada Familia.* — Redacción de las *Tesis sobre Feuerbach.* — Comienzo de la redacción, también en colaboración con Engels, de *La ideología alemana* (1845-46). — Viaje de estudios a Inglaterra. — Renuncia a la nacionalidad prusiana. — Nace su hija Laura.	1845 — Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra.* — Cabet, *El obrero. Sus miserias actuales, su causa y su remedio.* — Kierkegaard, *Etapas en el camino de la vida.* — Feuerbach, *La esencia de la religión.*	1845 — Constitución moderada en España.

1846
— Polémica con Weitling.
— Nace su hijo Edgar.

1846
— Proudhon, *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria.*
— Leroux, *Malthus y los economistas.*
— Kierkegaard, *Postscriptum.*
— Cabet, *El verdadero cristianismo.*

1846
— Triunfo del librecambismo en Gran Bretaña.

1847
— Redacción y publicación de *La miseria de la filosofía.*
— Entra a formar parte de la Liga de los Comunistas y participa en su segundo Congreso, en Londres.

1847
— Engels, *Principios del comunismo.*
— Blanc, *Historia de la revolución francesa.*

1847
— Guerra civil en Suiza.

1848
— Publicación del *Manifiesto del Partido comunista,* escrito junto con Engels.
— Expulsado de Bélgica, estancia en París. Se traslada a Colonia, donde va a participar en los acontecimientos revolucionarios.
— Fundación, con Engels, de la revista *Neue Rheinische Zeitung.*

1848
— J. S. Mill, *Principios de Economía política.*
— Blanc, *El socialismo. Derecho al trabajo.*

1848
— Revoluciones en Europa.
— Proclamación en Francia de la Segunda República (h. 1852), con Luis Bonaparte como Presidente.
— Fiebre del oro en California.
— Victoria de Estados Unidos en la guerra contra México (1846-1848).

1849
— Fracasada la revolución, es expulsado de Alemania, por apátrida

1849
— Proudhon, *Confesiones de un revolucionario.*

1849
— Fracaso de los movimientos revolucionarios.

VIDA Y OBRA DE MARX	ACONTECIMIENTOS FILOSÓFICOS Y CIENTÍFICOS	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS
— Exilio en Londres, donde residirá el resto de su vida.. — Nace su cuarto hijo, Guido. — Redacción de *Trabajo asalariado y capital.*	— Kierkegaard, *La enfermedad mortal, o de la desesperación y del pecado.*	
1850 — Disolución de la Liga de los Comunistas. — Marx edita en Londres la *Neue Rhenische Zeitung. Politischen-Ökonomischen Revue.* — Grandes dificultades económicas, que no le abandonarán a lo largo de su vida. — Muerte de Guido.	1850 — Kierkegaard, *La escuela del cristianismo.*	
1851 — Inicio de la colaboración con el *New York Tribune.* — Nace su hija Franziska. — Trabajo intenso en la Biblioteca del Museo Británico. — Engels se establece en Manchester	1851 — Engels, *Revolución y contrarrevolución en Alemania.* (1851-52). — Bastiat, *Armonías económicas.* — Schopenhauer, *Parerga y paralipomena.* — Donoso Cortés, *Ensayos sobre el catolicismo.*	1851 — Autogolpe de Luis Bonaparte.

como empresario de algodón, y se une a Mary Burns.
— Tiene un hijo con Helene Demuth, antigua sirvienta de la familia, asumido por Engels como propio.
— Inicio de una nueva fase de la intensa correspondencia que mantuvo hasta el final con Engels.

1852
— Artículos para el periódico *Die Revolution*, de Nueva York, que constituirán *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*.
— Colaboración con el *New York Daily Tribune*, que se extenderá en los años siguientes.
— Proceso de los Comunistas en Colonia. La Liga se disuelve definitivamente.
— Muerte de su hija Franziska.
— Correspondencia con Weydemeyer y Lassalle.

1853
— Mala salud. Sufre de furunculosis.
— Continúa la relación epistolar con Lassalle.

1852
— Luis Bonaparte se autoproclama Emperador como Napoleón III (Segundo Imperio Francés, h. 1870).

1853
— Guerra de Crimea, con participación de Francia, Gran Bretaña y Rusia (h. 1856).

Vida y obra de Marx	Acontecimientos filosóficos y científicos	Acontecimientos históricos
1854 — Artículos en el *New York Daily Tribune* sobre la revolución española.	1854 — Comte, *Sistema de filosofía positiva*. — Mommsem, *Historia de Roma*. — Muerte de Schelling.	1854 — Bienio Progresista en España (h. 1856).
1855 — Colaboración con el *Neue Order Zeitung*. — Nace su hija Eleonor. — Muere su hijo Edgar.	1855 — Muerte de Kierkegaard.	1855 — Reinado de Alejandro II en Rusia (h. 1881).
1856 — Recibe la herencia de su madre, que alivia algo la situación económica.		1856 — Penetración británica y francesa en China.
1857 — Comienzo de la redacción de los manuscritos conocidos como *Grundrisse (Líneas fundamentales* de la *Crítica de la Economía política)* (1857-58). — Escribe la *Introducción* a la Crítica de la Economía Política.	1857 — Muerte de A. Comte. — Lassalle, *La filosofía de Heráclito de Éfeso, el Oscuro*.	1857 — Gran motín contra el dominio británico en la India (h. 1858).

1858
— Lectura de la *Lógica* de Hegel.
— Continuan las enfermedades y las estrecheces económicas.

1858
— La India pasa a dominio directo de la Corona.

1859
— Publicación de la *Contribución a la crítica de la Economía política*.
— Artículos sobre la guerra anglo-china.
— Colabora en *Das Volk*.

1859
— Darwin, *El origen de las especies*.
— J. S. Mill, *Sobre la libertad*.

1860
— Publicación de *Herr Vogt*.
— Lee *El origen de las especies*.

1860
— Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*.
— J. S. Mill, *Consideraciones sobre el gobierno representativo*.
— Muerte de Schopenhauer.

1860
— Garibaldi conquista el reino de las Dos Sicilias.

1861
— Viaje a Alemania.
— Visita a su madre.
— Intenta recuperar la nacionalidad alemana.
— Visita a Lassalle en Berlín.

1861
— Lassalle, *El sistema de derechos adquiridos*.
— Bachofen, *El derecho matriarcal*.

1861
— Proclamación del reino de Italia (unificación italiana).
— Inicio de la Guerra de Secesión estadounidense.
— Abolición de la servidumbre en Rusia.

1862
— Trabajos sobre el libro II de *El Capital*.

1862
— Lassalle, *Arbeiter-Programm*.

1862
— Bismarck, presidente del Consejo de Prusia.

— Entrevistas con Lassalle en Londres.
— Situación económica angustiosa.
— Se presenta a unas oposiciones a escribiente en los ferrocarriles ingleses. Es rechazado por su mala letra.

1863
— Fallece su madre, Henriette Marx.
— Recoge algunos fondos de la herencia materna.

1863
— J. S. Mill, *El utilitarismo*.

1863
— Insurrección polaca contra el dominio ruso.
— Abolición de la esclavitud en Estados Unidos.

1864
— Redacta el Manifiesto inaugural de la AIT.

1864
— Muere F. Lassalle.

1864
— Fundación de la AIT (Primera Internacional).

1865
— Publicación de *Salario, precio y ganancia*.
— Artículo necrológico sobre Proudhon.
— Conoce a Paul Lafargue, su futuro yerno.

1865
— Muerte de Proudhon.
— Dühring, *Capital y trabajo*.
— J. S. Mill, *Augusto Comte y el positivismo*.

1865
— Asesinato de Lincoln.

1866
— Lange, *Historia del materialismo*.

1866
— I Congreso de la Internacional, en Ginebra.
— Victoria prusiana sobre Austria.

1867
— Publicación de *El Capital.* libro I.
— Cuaderno de instrucciones para W. Liebknecht, que ha entrado en la Dieta prusiana como representante socialdemócrata.

1868
— Matrimonio de su hija Laura y Paul Lafargue.
— Empeoramiento de su estado de salud.
— Correspondencia con Danielson.

1869
— Engels le fija una renta anual.
— Trabaja sobre el libro II de *El Capital.*
— Viaje a París.
— Viaje a Alemania.

1870
— Engels se traslada a Londres.
— Lucha contra Bakunin en el seno de la AIT.

1869
— Dietzgen, *La esencia del trabajo cerebral del hombre.*
— J. S. Mill, *Sobre el control de las mujeres.*

1867
— Establecimiento de la monarquía dual Austro-Húngara.
— II Congreso de la Internacional, en Lausana.
— Canadá obtiene el autogobierno.

1868
— Conferencia de la Internacional en Londres.
— III Congreso de la Internacional, en Bruselas.
— Los seguidores de Bakunin se asocian en la Alianza Internacional.
— Sexenio Revolucionario en España (h. 1874).

1869
— IV Congreso de la Internacional, en Basilea.
— Reunión en Eisenach del Congreso del Partido Socialdemócrata.
— Concilio Vaticano I (h. 1870).

1870
— Guerra Franco-Prusiana.
— Comunicación del Consejo General de la Internacional sobre la Guerra Franco-Prusiana.

VIDA Y OBRA DE MARX	ACONTECIMIENTOS FILOSÓFICOS Y CIENTÍFICOS	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS
		— Industrialización de la mayor parte de los países europeos (1870-1880). — Reinado de Amadeo de Saboya (h. 1873).
1871 — Actividad a favor de la Comuna de París, desde la AIT. — Redacción de *La guerra civil en Francia.* — Ataques a Bismarck por encarcelar a Bebel y Leibknecht.	1871 — Renan, *La reforma intelectual y moral.* — Bakunin, *Dios y el Estado.* — Darwin, *El origen del hombre.*	1871 — Bismarck invade y derrota a Francia. — Comuna de París. — Gran Bretaña legaliza los sindicatos. — Proclamación del Imperio alemán.
1872 — Matrimonio de su hija Jenny con Charles Longuet.	1872 — Spencer, *Estudios de Sociología.* — Muerte de Feuerbach. — Nietzsche, *El origen de la tragedia.*	1872 — Último Congreso de la Internacional, en La Haya, donde se toma la decisión de la exclusión de Bakunin. — El Consejo General de la Internacional se traslada a Nueva York.
1873 — Publicación de la segunda edición de *El Capital.*	1873 — Nietzsche, *Consideraciones intempestivas* (1873-1876). — Bakunin, *El Estado y la Anarquía.* — J. S. Mill, *Autobiografía.*	1873 — Primera República en España (h. 1874). — Surge en Rusia el movimiento populista de los *naródniki.*

1874
— Solicita la ciudadanía inglesa, que le es negada.

1875
— Redacción de la *Crítica del Programa de Gotha*.
— Estudios sobre Rusia.

1877
— Colabora en el *Anti-Dühring*, con Engels.
— Insomnios y trastornos nerviosos.
— Viaje a Alemania.

1878
— Participa en una campaña contra Bismarck.

1874
— J. S. Mill, *Tres ensayos sobre la religión*.

1875
— Taine, *Los orígenes de la Francia contemporánea: el Antiguo Régimen*.

1876
— Engels, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*.
— Muere Bakunin.

1877
— Morgan, *La sociedad primitiva*.
— Mehring, *Historia de la socialdemocracia alemana*.
— Treitschke, *Historia de Alemania en el siglo XIX*.

1878
— Engels, *Anti-Dühring*.
— Engels, *Dialéctica de la naturaleza* (1878-1882).
— Nietzsche, *Humano, demasiado humano* (1878-1879).

1874
— Proclamación de Martínez Campos: restauración de la monarquía.
— Reinado de Alfonso XII (h. 1885).

1875
— Tercera guerra carlista en España.
— Unificación de los partidos obreros alemanes en el Partido Socialista de los Trabajadores.

1876
— La reina Victoria, proclamada emperatriz de la India.

1877
— Guerra Ruso-Turca (h. 1878).

1878
— Tratado de Berlín. Acuerdo internacional sobre los Balcanes.

Vida y obra de Marx	Acontecimientos filosóficos y científicos	Acontecimientos históricos
1879 — Movimientos contra la fracción parlamentaria de la socialdemocracia alemana. — Trabajos sobre los libros II y III de *El Capital*.		1879 — Fundación del PSOE.
1880 — Escribe las *Glosas marginales al Tratado de Economía política de A. Wagner*.		
1881 — Muere su esposa, Jenny Marx. — Contactos con grupos revolucionarios rusos. — Correspondencia con Vera Zassulitch.		1881 — Asesinato de Alejandro II por terroristas *naródniki*. — Reinado de Alejandro III (h. 1894).
1882 — Viaje a Argel, Suiza y Francia.	1882 — Engels, *Del socialismo utópico al científico*. — Nietzsche, *La Gaya Ciencia*.	1882 — Triple Alianza de Alemania, Austria-Hungría e Italia.

1883
— Muere su hija, Jenny Longuet.
— Marx muere en Londres el 14 de marzo, es sepultado en el cementerio de Highgate.

1883
— Engels, Discurso ante la tumba de Marx.
— Nietzsche. *Así habló Zaratustra* (1883-1885)
— Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu.*

1884
— Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado.*

1885
— Se publica *El Capital,* libro II (edición a cargo de Engels).

1885
— Engels, *Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas.*

1885
— Regencia de María Cristina (h. 1902).

1886
— Engels, *Ludwig Feuerbach o el fin de la filosofía clásica alemana.*
— Nietzsche, *Más allá del bien y del mal.*

1887
— Nietzsche, *Genealogía de la moral.*

1888
— Nietzsche, *El caso Wagner.*
— Nietzsche, *El Anticristo.*

1888
— Fundación de la UGT.

Vida y obra de Marx	Acontecimientos filosóficos y científicos	Acontecimientos históricos
	1889 — Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner*. — Nietzsche, *Ecce Homo*. — Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*.	1889 — Segunda Internacional Socialista.
		1890 — Establecimiento del sufragio universal en España.
		1892 — Bases de Manresa: nacimiento del catalanismo político.
1894 — Se publica *El Capital*, libro III (también editado por Engels).		1894 — Guerra chino-japonesa (h. 1895). — Reinado en Rusia de Nicolás II (h. 1917). — Alianza Franco-Rusa.
	1895 — Muerte de Engels.	1895 — Insurrección de Cuba (h. 1898).

CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL ESTADO DE HEGEL

<CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL ESTADO DE HEGEL>[1]

<Crítica de los §§ 261-313 de: GOTTFRIED WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, etc. Ed. por Eduard Gans.
(= *G. W. F. Hegel's Werke.* Tomo 8). Berlín, 1833.
Parte III. La Civilidad.
Sección 3.ª El Estado.
A. El Derecho Constitucional. Introducción (§§ 260-271)[2].
I. La Constitución interna en sí misma. Introducción (§§ 272-274).
a) La Corona (§§ 275-286).
b) El Poder Ejecutivo (§§ 287-297).
c) El Poder Legislativo (§§ 298-320).>

[1] Pese al plan remoto de realizar una crítica más completa de la *Filosofía* del *Derecho* (cfr. por ejemplo OME 5, pág. 158), Marx se limitó de hecho a la doctrina del Estado. Las cuatro primeras páginas del manuscrito faltan y con ellas el título así como —según es de suponer— el comentario a los §§ 257-260. D. Rjazanov, al publicar por primera vez el manuscrito en 1927 (en la antigua edición MEGA), lo tituló *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel.* Nuestra traducción —así como las traducciones castellanas de A. Encinares (Barcelona, 1974) y la «Editora política» (La Habana, 1966)— prefiere un título más concorde con el contenido del manuscrito. Karl-Heinz Ilting publicó todos los textos y apuntes de Hegel que tratan de la filosofía del Derecho *(G. W. F. Hegel. Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818-1831,* Stuttgart, Bad Cannstatt, 1973-1976). De esta edición, en la que se ha basado la traducción de C. Díaz *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* (Madrid, Libertarias, 1943), proceden los subtítulos entre corchetes angulares que encabezan en nuestro texto los pasajes de Hegel.

[2] *Filosofía del Derecho,* § 259: «La idea del Estado: a) tiene *directamente* realidad, que es el Estado individual como organismo referido a sí mismo, *Constitución* o *Derecho político interno;* b) pasa a la *relación* de cada Estado con los otros Estados: *Derecho político exterior;* c) es la Idea universal como *especie* y poder absoluto contra los Estados particulares, Espíritu, que se da su realidad en el proceso de la *Historia universal.*» El comentario de Marx se limita al punto a), desarrollado por Hegel en los §§ 261-320 bajo el título «A. El Derecho Constitucional.» Este punto es también el central de la teoría hegeliana del Estado.

<EL DERECHO CONSTITUCIONAL>

<INTRODUCCIÓN: La libertad de los particulares y la organización del poder estatal. §§ 260-271.>

<...>

§ 261. <El Estado como poder exterior a los individuos y como fin inmanente de ellos.>

«Frente al ámbito del Derecho y bienestar privados —la familia y la sociedad burguesa[3]— el Estado es POR UN LADO una necesidad *externa,* el poder superior al que se hallan subordinados y del que dependen esas leyes e intereses. Pero TAMBIÉN es su fin *inmanente:* la fuerza del Estado consiste en la identidad

[3] A diferencia de las clásicas traducciones italiana (Della Volpe) e inglesa (O'Malley) traduzco «bürgerliche Gesellschaft» no por «sociedad civil» sino por «*sociedad burguesa*». Para el inglés, «Civil Society» se halla cuasiconsagrado por Engels (MEW XXI, pág. 236) y por la clásica traducción de la *Filosofía del Derecho* de Knox. El alemán dispone de una sola palabra *(bürgerlich)* para ambos sentidos (civil y burgués). Éstos se hallaban confundidos en la Antigüedad, cuyo Estado era en principio la *polis,* la *urbs.* En Ferguson —citado por Engels— e incluso en Kant *(Metafísica de las costumbres,* § 45) se identifican aún ambos sentidos. Pero ya en Kant esta identificación comienza a ser anacrónica. La separación formal de Estado y sociedad, de la esfera del interés colectivo como tal frente a los intereses individuales se desarrolla con la ascensión de la burguesía y acompaña la lucha de clases por el Estado. En la Ilustración francesa, mientras que *citoyen* se refería el hombre como *ciudadano* al nivel del interés universal del Estado, *bourgeois* se refería directamente a sus intereses *privados,* mejor definidos por la libertad del *laissez faire* que por la responsabilidad del interés común. En este sentido criticaban Diderot y Rousseau —cuyo *Contrato Social* extractó Marx a la vez que escribía su crítica de Hegel— el que hubiese muchos «burgueses» y pocos «ciudadanos». Desde el principio Marx identifica «burgués» con «privado», en cuanto la burguesía, el «estamento privado», es el núcleo de la «sociedad burguesa». La «sociedad burguesa» incluye más que la burguesía; pero la burguesía es actualmente el núcleo de la sociedad burguesa y a ella se debe el desarrollo y la forma actual de ésta junto con su separación radical del Estado (cfr. MEW III, pág. 36: *La ideología alemana,* W. Roces [trad.], Barcelona, Grijalbo, 1970, pág. 38. Roces traduce también *bürgerlich* por «civil»).

La estructura de la *Filosofía del Derecho,* basada en esta separación, hace preceder a la doctrina del Estado, que comenta Marx (referente al *ciudadano* o, en ale-

de su fin último general con el interés particular de los individuos; éstos sólo tienen *deberes* frente al Estado en cuanto a la vez tienen derechos. (Cfr. § 155.)»

El parágrafo anterior <§ 260> nos había enseñado que la *libertad concreta* consiste en la identidad (de principio, ambigua) entre el sistema del interés privado (la familia y la sociedad burguesa) y el sistema del interés general (el Estado). Precisemos ahora la relación entre estos ámbitos[4].

Para la familia y la sociedad burguesa el Estado es por una parte una «necesidad *externa*», un poder al que se hallan «subordinados y del que dependen» esas «leyes» e «intereses». Así lo implica ya tanto la categoría de «transición» <cfr. § 260> como la *relación consciente* de familia y sociedad burguesa en el Estado <ibídem>. La «subordinación» bajo el Estado corresponde aún por completo a esta relación de «necesidad *externa*». Pero en la Nota a este parágrafo «dependencia» aparece con otro significado:

> <Nota: Historicidad y condicionamiento social del Derecho privado.>
>
> «Montesquieu es quien mejor ha percibido [...] que las leyes, incluidas en concreto las referentes al Derecho privado, DEPENDEN de la idiosincrasia de cada Estado; con una concepción realmente filosófica, sólo existían para él las partes en su relación con el todo», etc.

Hegel habla aquí por tanto de la *intrínseca* dependencia del Derecho privado, etc. frente al Estado, o sea de que se halla esencialmente determinado por éste. Pero a la vez subsume esta dependencia bajo la relación de «necesidad *externa*» y le opone como su reverso la otra relación, en que el Estado es el fin *inmanente* de la familia y la sociedad burguesa.

---

mán, *(Staats)bürger:* §§ 257-360) la de la sociedad burguesa (el *burgués* o, en alemán, *Bürger:* §§ 182-256). Mientras para Hegel es el «ciudadano» la idea fundamental, Marx insistirá en que «burgués» denota una realidad más básica; en ella descubrirá también junto con otros contemporáneos la realidad antagónica del «proletariado» y por tanto la nueva contraposición: «burgués-proletario». En Marx y en Hegel *Bürger, bürgerlich* debe ser traducido con pocas excepciones (véase *infra*, nota 77) por «burgués».

[4] El comentario de Marx se basará en la idea feuerbachiana *(Ludwig Feuerbach, Werke,* E. Thies (ed.), 6 tomos, Francfort, 1975-77, III, págs. 228-229; Ludwig Feuerbach, *Aportes para la crítica de Hegel,* A. Llanos (trad.), Buenos Aires, La Pléyade, 1974, pág. 71) de que lo general (aquí el interés del Estado), pese al postulado de Hegel, no coincide con lo particular (los intereses individuales), sino que, incluso según el mismo Hegel, lo subsume y oprime.

Lo único que puede significar «necesidad externa» es que las «leyes» e «intereses» de la familia y la sociedad son quienes tienen que ceder en caso de conflicto con las «leyes» e «intereses» del Estado; su importancia es secundaria, su existencia depende de la del Estado; dicho de otro modo: ¡la voluntad y las leyes del Estado son una necesidad para la «voluntad» y las «leyes» privadas!

Ciertamente, Hegel no se refiere aquí a conflictos empíricos. Su tema es la relación con el Estado del «*ámbito* del Derecho y bienestar privados —la familia y la sociedad burguesa—». Lo único en cuestión es la *relación esencial* de estos ámbitos. No sólo sus «intereses», sino también sus «leyes» —concreciones esenciales de ellos— «dependen» del Estado y le están «subordinados». El Estado se comporta como un «*poder* superior» frente a esas «leyes e intereses». Su relación con él es de «subordinación», «dependen» de él. Precisamente porque «subordinación» y «dependencia» son relaciones *externas,* que coartan y se oponen a la independencia, la relación de la «familia» y la «sociedad burguesa» con el Estado consiste en una «necesidad *externa*», una necesidad dirigida contra su íntima esencia. Incluso el hecho de que «las leyes del Derecho privado» dependan «de la idiosincrasia de cada Estado» y varíen con ella, queda subsumido bajo la relación de «*necesidad externa*»; así tiene que ser, desde el momento en que «sociedad burguesa y familia» son «ámbitos» especiales, cuya expansión verdadera —o sea, autónoma y total— es servir de presupuesto al Estado. «*Subordinación*» y «*dependencia*» son expresiones para una identidad «externa», *impuesta,* aparente; con razón emplea Hegel el término lógico «necesidad extrínseca». Hegel se ha valido de «subordinación» y «dependencia» para seguir desarrollando un aspecto de esa discordante identidad, el de la enajenación dentro de la unidad[5].

> «Pero también es su fin *inmanente:* la fuerza del Estado consiste en la identidad de su *fin último* GENERAL con el *interés* PARTICULAR de los individuos; y éstos sólo tienen *deberes* frente al Estado, en cuanto tienen a la vez derechos.»

Hegel plantea aquí una *antinomia* sin resolverla. *Por una parte* necesidad externa, *por la otra* fin inmanente. La unión del fin *último general* del Estado con el *interés particular de los indivi-*

[5] Según *Feuerbach* (III, pág. 227; *Aportes,* pág. 69) «la filosofía de Hegel ha enajenado de sí mismo al hombre; y es que todo su sistema se basa en tales actos de abstracción. Cierto que vuelve a identificar lo que separa; pero sólo de una forma a su vez separable, indirecta. A la filosofía hegeliana le falta unidad directa, certeza directa, verdad directa».

duos consistirá en la identidad entre los *deberes* y los *derechos de éstos* frente al Estado (por ejemplo el deber de respetar la propiedad coincidirá con el derecho a tenerla).

La Nota [al § 261] explica así esta identidad:

> <Coincidencia fundamental de derechos y deberes en el Estado.>
>
> «El *deber* es por de pronto la actitud *frente* a algo que para mí es *sustancial*, universal en sí y para sí; en cambio el derecho es la mera *existencia* de eso sustancial y por tanto representa la *particularidad* de lo sustancial y de mi libertad. De ahí que estos dos, en los diversos niveles formales, correspondan a diversos aspectos o personas. El Estado en cuanto ético, <o sea> como compenetración entre lo sustancial y lo particular, implica que mi libertad particular consiste en mi vinculación a lo sustancial; dicho de otro modo, en el Estado derecho y deber son *una misma cosa bajo una y la misma relación.*»
>
> § 262. <La organización de las masas en el Estado.>
>
> «La Idea real, el Espíritu, al escindirse en los dos árnbitos ideales de su concepto —la familia y la sociedad burguesa—, entra en su FINITUD; de este modo su idealidad busca convertirse en Espíritu real, CONSCIENTEMENTE INFINITO. O sea que asigna a esos ámbitos ideales el material de esta realidad finita propia, los individuos, como la *masa*, y este reparto se presenta así *mediado* en cada uno por las circunstancias, el capricho y la elección personal de lo que quiere ser.»

Traduzcamos este pasaje en prosa:

La forma en que el Estado se media con la familia y la sociedad burguesa son «las circunstancias, el capricho y la elección personal de una forma de vida». Por consiguiente <según Hegel> la racionalidad del Estado no tiene nada que ver con el reparto de su material entre la familia y la sociedad burguesa. El Estado procede de ellas inconsciente y arbitrariamente. Familia y sociedad burguesa se presentan como el oscuro fondo natural del que emerge la luz estatal. El material del Estado serían sus *asuntos* —familia y sociedad burguesa—, en cuanto son partes constitutivas del Estado, que participan en él como tal.

Esta argumentación es interesante por dos razones:

1.ª Familia y sociedad burguesa son concebidas como *ámbitos conceptuales* del Estado y concretamente como los ámbitos de su *finitud*, como su *finitud*. El Estado es quien se *escinde* en ellos, quien los *presupone*[6]. Y al *hacerlo* «su idealidad se dirige

[6] «Presupone» *(voraussetzt)*, no en el sentido meramente pasivo de que ellas son sus implicaciones previas, sino en el sentido activo de «pre-sub-*pone*»; es decir, el Estado, como algo previo, pone, sienta sus concreciones. Ciertamente esta posi-

hacia la realidad de un Espíritu real, *conscientemente infinito*». «Se escinde para.» «*O sea que asigna* a estos ámbitos ideales el material de su realidad <...> y este reparto se *presenta así* mediado», etc. La «Idea» que él llama «real» (el Espíritu como infinito, real) es presentada como si obrase de acuerdo con un principio concreto y según una intención precisa. La Idea se escinde en ámbitos limitados para retornar a sí misma y existir para sí»; y lo hace precisamente de modo que su material no sea sino lo que es de hecho.

En este pasaje el misticismo lógico, panteísta se manifiesta muy claramente.

La relación *real* <entre idealidad y realidad> consiste en «que este reparto del material del Estado se halla mediado en cada uno por las circunstancias, el capricho y la elección personal de lo que quiere ser». Este hecho, esta *relación real,* la especulación la expresa <en cambio> como *fenómeno.* Estas circunstancias, esta arbitrariedad, esta elección de lo que cada uno quiere ser, esta *mediación real* no serían sino la *manifestación de una mediación* que la Idea real emprende consigo misma y ocurre entre bastidores. La realidad no es expresada como ella misma sino como otra realidad[7]. La ley de la empiría corriente no es su propio espíritu sino otro extraño; por otra parte la Idea real carece de una realidad desarrollada a partir de sí misma; su existencia es la empiría corriente[8].

La Idea se convierte en sujeto y la relación *real* entre familia y sociedad burguesa con el Estado es concebida como la *imaginaria* actividad *oculta* de ambas. Familia y sociedad burguesa son los presupuestos del Estado; propiamente son ellas las activas, pero la especulación invierte la situación[9]. Ahora bien, desde el momento en que la Idea se ha subjetivizado, los sujetos reales —sociedad burguesa, familia, «circunstancias, capricho, etc.»—

---

ción se realiza aún inconsciente, irreflexivamente; de ahí su apariencia de mero *pre*-sub-puesto. Así es para Hegel todo *presupuesto.* En cambio en los *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie.* Fráncfort/Viena, 1953 (Instituto Marx-Engels-Lenin, Moscú, 1939), (págs. 363-364: OME 21, págs. 414-415) Marx ha distinguido sistemáticamente presupuestos pasivos (por ejemplo los que anteceden al capital) y presupuestos activos (que el mismo capital, por ejemplo, incorpora y sienta como propios). Para Marx no es posible una deducción infinita, cuyos presupuestos serían todos «de suyo» internos.

[7] «Una filosofía que deduce lo limitado de lo infinito, lo determinado de lo indeterminado, nunca llega a sentar verdaderamente lo limitado y determinado.» *(Feuerbach* III, pág. 228; *Aportes,* pág. 71.)

[8] «El Derecho Natural de Hegel es el más puro empirismo especulativo.» *(Feuerbach* III, pág. 24; *Aportes,* pág. 33.)

[9] Por tanto según *Feuerbach* (III, pág. 224; *Aportes,* pág. 66) «el método de la crítica reformadora de toda filosofía especulativa» consiste «simplemente en invertir la filosofía especulativa; de este modo obtendremos la verdad desnuda, pura, limpia». Cfr. MEW II, págs. 61-62; OME 6, pág. 62 y sigs.

se convierten en factores *irreales* cargados del otro significado que les confiere ser la objetividad de la Idea.

<2.ª> «Las circunstancias, el capricho y la elección personal de lo que cada uno quiere ser», en que se reparte el material del Estado, no son declarados simplemente lo verdadero, necesario, justificado en sí y para sí. No es en *cuanto sales* como son tenidos por lo racional; pero sí en cambio por otro capítulo, sólo que declarándolos *apariencia* de una mediación; se les deja como son, pero a la vez reciben el significado de una concreción de la Idea, de un resultado, de un producto suyo. No es el contenido lo distinto, sino el punto de vista o el *modo de hablar.* La historia es doble, una historia esotérica y otra exotérica. El contenido corresponde a la parte exotérica. El interés de la esotérica consiste siempre en reencontrar en el Estado la historia del concepto lógico. Pero el proceso real tiene lugar en la parte exotérica[10].

La única versión *razonable* de las afirmaciones de Hegel sería:

La familia y la sociedad burguesa son partes del Estado. El material de éste se halla distribuido entre ellas «por las circunstancias, el capricho y la elección personal de lo que cada uno quiere ser». Los ciudadanos pertenecen a la vez a la familia y a la sociedad burguesa.

«La Idea real, el Espíritu, *se disocia por sí misma* en los dos ámbitos ideales contenidos en su concepto —la familia y la sociedad burguesa—, que constituyen su *finitud.*» Es decir, que la división del Estado en familia y sociedad burguesa es *ideal,* o, lo que es lo mismo, necesaria, pertenece a la esencia del Estado. <Hablando razonablemente>, familia y sociedad burguesa son partes reales del Estado, reales existencias espirituales de la voluntad, formas en que el Estado existe; la familia y la sociedad burguesa se convierten *por sí mismas* en Estado; ambas son la fuerza activa. En cambio, según Hegel, son *producto* de la Idea real; no es que el decurso de su propia vida confluya en el Estado, sino que el transcurso de la vida de la Idea las ha discernido de sí precisamente como la finitud de esta Idea. Su existencia se la deben a un espíritu ajeno, son concreciones producidas por un tercero y no por sí mismas. Por eso se definen también como «finitud», como la *finitud* propia de la Idea real. La finalidad de su existencia no es esta existencia misma, sino que la Idea discierne de sí estos presupuestos y «de este modo su idealidad busca convertirse en Espíritu real, conscientemente infinito».

---

[10] «Hegel multiplica y astilla la esencia simple e idéntica consigo misma de la Naturaleza y el hombre, para mediar luego forzadamente lo que antes forzadamente había separado.» (*Feuerbach* III, pág. 226; *Aportes,* pág. 68.) «La metafísica es la psicología esotérica.» (Ibíd.)

<Razonablemente> el Estado político[11] no puede existir sin la base natural de la familia y la base artificial de la sociedad burguesa, sus condiciones sine qua non. Pero <en Hegel> la condición se convierte en lo condicionado, lo determinante en lo determinado, lo productivo en producto de su producto; simplemente la Idea real se rebaja a la «finitud» de la familia y de la sociedad burguesa, disfrutando y produciendo así con la superación de éstas la propia infinitud[12]. «*O sea que*», para alcanzar su fin, «asigna a esos ámbitos <ideales> el material de esta realidad finita propia (¿de ésta?, ¿de cuál?, ¿no son precisamente esos ámbitos su «realidad finita», su «material»?), «los individuos, como la *masa*» («los individuos, la masa» son aquí el material del Estado, «de ellos consta el Estado», este material es presentado aquí como obra de la Idea, como una «distribución» que ella hace de su propio material. La realidad es que el Estado procede de la masa, tal como ésta existe formando parte de la familia y de la sociedad burguesa. La especulación expresa esta realidad como obra de la Idea; no como idea de la masa, sino como obra de una Idea subjetiva, distinta de la realidad) «y esta distribución de la Idea se presenta así en cada uno» (antes se trataba sólo de la distribución de los individuos entre los ámbitos de la familia y la sociedad burguesa) «mediada por las circunstancias, el capricho, etc.». De este modo la realidad empírica es tomada como es. También se la declara racional, pero no por su propia razón sino porque el hecho empírico tal y como existe empíricamente tiene otro significado que él mismo[13]. El hecho del que se parte no es concebido como tal, sino como resultado místico. La realidad se

---

[11] «Estado político» no es un pleonasmo, pues la familia y la sociedad burguesa, que Marx menciona a continuación, constituyen el «Estado real». Como ya queda indicado (*supra*, nota 3) esta distinción juega un papel en la evolución de Marx de la problemática política a la social (cfr. *infra*, págs. 184-185). Aparte de esto llama la atención la tradicional nomenclatura burguesa que designa la familia como realidad «natural», o sea intemporal, y la sociedad burguesa como «artificial», es decir histórica (cfr. *infra*, nota 80).

[12] «Según Hegel la Idea es primero puramente abstracta, se halla en el puro elemento del pensamiento; es el Dios racionalizado antes de la Creación del mundo. Pero, así como Dios se proyecta hacia fuera, se revela, se mundaniza, se realiza, del mismo modo se realiza la Idea... Ahora bien, ¿por qué se hace sensible la Idea? Si la sensibilidad no es nada de por sí, ¿para qué la necesita la Idea?... Ante esta contradicción no hay otra salida que hacer de lo real y sensible el sujeto de sí mismo, dándole un significado absolutamente independiente, divino, primordial, en vez de deducir su significado de la Idea.» (*Feuerbach*, págs. 296-298; *Aportes*, págs. 143-144.) El § 31 de los *Principios de la filosofía del futuro*, del que está tomada la cita, condensa la crítica de Feuerbach a la mediación Idea-realidad y es la base de la crítica de todo el párrafo de Marx a Hegel.

[13] «La esencia de la Lógica hegeliana es la esencia de la Naturaleza y del hombre, pero sin esencia, sin naturaleza, sin hombre.» (*Feuerbach* III, pág. 234; *Aportes*, pág. 76.)

convierte en fenómeno, cuando de hecho es el único contenido de la Idea. Además la Idea tiene un fin exclusivamente lógico, el de «ser Espíritu real, conscientemente infinito». En este parágrafo se halla expresado todo el misterio de la *Filosofía del Derecho* y en general de la filosofía de Hegel[14].

§ 263. <Las instituciones sociales.>

«Los <dos> ámbitos <, familia y sociedad burguesa, > en *los que aparece* el Espíritu son la realidad DIRECTA y REFLEXIONADA de los elementos de éste: la individualidad y la especificidad. El Espíritu es su universalidad objetiva, el poder de lo racional en forma de necesidad [(§ 184)], es decir las instituciones, de que ya hemos hablado.»

§ 264. <La realización de los derechos de los individuos en las instituciones sociales.>

«Los individuos de la masa son POR SÍ MISMOS de naturaleza espiritual y encierran por consiguiente un doble factor: <a)> el extremo de la *individualidad* que sabe y quiere *para sí*[15], <b)> y el extremo de la *generalidad,* que sabe y quiere lo sustancial. Por tanto los individuos sólo se hallarán a la altura de ambos aspectos, si hacen realidad tanto lo que hay de privado como de sustancial en su personalidad. Así los individuos de la masa alcanzan en esas esferas en parte directamente lo primero, en parte lo segundo. <a)> Las instituciones constituyen la consciencia esencial de una parte de los individuos como *universal* objetivo de sus intereses particulares <cfr. § 294>; <b)> y a los otros les brindan en la corporación una ocupación y actividad orientadas a un fin universal.» <Cfr. § 289, Nota.>

§ 265. <La Constitución en sus instituciones sociales.>

«Estas instituciones son la forma específica en que existe la *Constitución,* es decir la racionalidad desarrollada y realizada, y por tanto son la firme base tanto del Estado como de la con-

---

[14] «Dios es un ser pensante; pero tanto los objetos que piensa, que concibe en sí mismo, como su pensamiento, no se diferencian de su ser. Es decir, que cuando piensa las cosas sólo se está pensando a sí mismo y se halla en ininterrumpida unidad consigo. Esta unidad del pensante y lo pensado es precisamente el secreto del pensamiento especulativo.» *(Feuerbach* III, pág. 259; *Aportes,* pág. 102.) «La Idea no habla como piensa; habla del ser, habla de la esencia, pero no piensa más que en sí. Sólo al final dice lo que piensa y entonces contradice lo que había dicho al comienzo diciendo: lo que hasta ahora al comienzo y en el transcurso habéis tenido por otra cosa, mirad: eso soy yo. El ser, la esencia es la Idea; pero ella no lo confiesa aún, sino que se queda con el secreto.» *(Feuerbach* III, págs. 31-32; *Aportes,* pág. 41.)

[15] *Para sí («für sich»)* en Hegel significa abstractamente «reflexionado en sí mismo»; la «individualidad» en cuanto «reflexionada en sí misma» será consciente por tanto sólo de sí y vivirá sólo «para sí», es decir egoístamente. Pero esa «conciencia de sí, que sólo es *para sí,* que marca directamente su objeto como una nada frente a sí, es por tanto *avidez* y va a pasar por la experiencia contraria de lo autónomo que es ese objeto.» *(Phänomenologie des Geistes,* W. Bonsiepen, † R. Heede (eds.) [= *Hegel, Gesammelte Werke,* tomo 9], Hamburgo, Meiner, 1980, pág. 105; *Fenomenología del Espíritu,* W. Roces (trad.), México, FCE, 1966, pág. 109.)

vicción y confianza de los individuos en él; ellas son las columnas de la libertad pública, ya que en ellas se realiza la libertad particular, y son racionales, con lo que representan la conjugación *objetiva* de la libertad y la necesidad.»

§ 266. <Paso de las instituciones sociales a estatales.>

«Sólo que el Espíritu es además de esta» (¿de cuál?) «necesidad [...] la *idealidad* de la misma, su cara interior, y por tanto objetivo y real para sí mismo. De modo que esta universalidad sustancial se es objeto y fin *para sí misma,* y por tanto también la necesidad existe conscientemente en la forma de la libertad».

La transición de la familia y la sociedad burguesa al Estado político[16] consiste así en que el espíritu de esos ámbitos —que *de suyo* es el del Estado—, pasa a comportarse como tal conscientemente, la cara interior de la familia y la sociedad burguesa pasa a ser *realidad* consciente. La transición no es deducida por consiguiente de la esencia *específica* de la familia, etc. y de la del Estado, sino de la relación *general* de *necesidad* y *libertad.* Se trata exactamente de la misma transición realizada en la Lógica entre el ámbito de la Esencia y el del Concepto. La misma transición enlaza en la filosofía de la Naturaleza la naturaleza anorgánica con la vida. Siempre son las mismas categorías quienes suministran el alma sea de este ámbito sea del otro. De lo único que se trata es de encontrar para las propiedades individuales concretas las adecuadas correspondencias abstractas.

§ 267. <La convicción cívica y la Constitución en sus instituciones.>

«La *necesidad* en la idealidad es el *despliegue* inmanente de la Idea; en cuanto sustancialidad *subjetiva* es la *convicción* POLÍTICA, en cuanto sustancialidad *objetiva* —a diferencia de la subjetiva— constituye el *organismo* del Estado, el Estado propiamente *político* y *su Constitución.*»

El *sujeto* es aquí «la necesidad en la idealidad», la «inmanencia de la Idea». El *predicado* es la *convicción política* y la *Constitución política.* Traducido en cristiano, la *convicción política* es la sustancia subjetiva del Estado y la *Constitución política* es la *sustancia objetiva* del mismo. Por consiguiente, el desarrollo lógico desde la familia y la sociedad burguesa hasta el Estado es pura *apariencia;* y, en efecto, tampoco se hallan explanadas la relación y coherencia de convicción familiar y burguesa, junto con sus instituciones como tales, con la convicción y la Constitución políticas.

[16] Hegel ha condensado esta transición, a la vez que la relación entre sociedad burguesa y Estado, en la Nota del § 256.

Según Hegel hay una transición, por la cual el Espíritu «no sólo existe en la forma de esta necesidad y como un *reino de la apariencia*», sino que como «idealidad de ésta» y alma de este reino es real para sí y disfruta de una existencia específica. Pero esta transición no es en absoluto una transición, el alma de la familia existe en toda forma como amor, etc., mientras que la pura idealidad de un ámbito real es incapaz de existir, como no sea en la forma de *Ciencia*[17].

Lo importante es que Hegel convierte constantemente a la Idea en el sujeto, y al sujeto auténtico y real —por ejemplo la «convicción política»— en el predicado, cuando <en la realidad> el desarrollo corresponde siempre al predicado[18].

§ 268 <la convicción cívica como patriotismo> contiene una bonita exposición de la *convicción* política, y <en general> el *patriotismo*, que no tiene nada que ver con el desarrollo lógico. Ciertamente Hegel la determina «*sólo*» como «producto de las instituciones que sustenta el Estado, ya que en éstas se halla *realmente* la racionalidad», cuando por el contrario estas instituciones son igualmente una *objetivación* de la convicción política. Cfr. la Nota a este parágrafo[19].

> § 269. <La organización de las instituciones estatales: los Poderes.>
>
> «La convicción recibe en cada caso su *contenido* particular de los diversos aspectos del ORGANISMO del Estado. Este *organismo* es el despliegue de la Idea en sus diferencias y en su realidad objetiva. De ESTE modo esos aspectos diferentes son los *diversos Poderes*, así como sus asuntos y campo de acción; precisamente en cuanto se hallan determinados por la *naturaleza del concepto*, lo UNIVERSAL se *genera* en ellos *necesaria* y constantemente, lo mismo que se *mantiene estable* por ser a la vez el presupuesto de su propia producción. Este organismo es la *Constitución.*»

---

[17] Cfr. la doctrina del amor y la familia en los §§ 158, 163 de la *Filosofía del Derecho.*

[18] «El pensamiento es en Hegel el ser: el pensamiento es el sujeto, el ser el predicado.» «Hegel no ha pensado los objetos más que como predicados del pensamiento que se piensa a sí mismo.» *(Feuerbach III*, págs. 237-238; *Aportes*, págs. 80-81.)

[19] § 268. Nota: <Convicción cívica y patriótica.> «Por patriotismo se entiende a menudo nada más que estar dispuesto a sacrificios y acciones *extraordinarias*. Pero el patriotismo es esencialmente una actitud acostumbrada a reconocer la cosa pública en la vida diaria como base y finalidad sustanciales. En esta conciencia probada en todas las situaciones de la vida diaria se basa la predisposición al esfuerzo extraordinario. Pero como con frecuencia los hombres son antes magnánimos que justos, se creen fácilmente en posesión de ese patriotismo extraordinario, y así se ahorran esa verdadera convicción o bien se justifican de su carencia. Y aparte de esto, una vez tenida la *convicción* por algo sabido, a base de imágenes y pensamientos subjetivos, se la confunde con la opinión, pues desde este punto de vista la convicción se halla privada de su verdadero fundamento, la realidad objetiva.»

La Constitución es el organismo del Estado o el organismo del Estado es la Constitución. Es una pura tautología decir que las diferentes partes de un organismo se hallan en una conexión necesaria, derivada de la naturaleza de ese organismo. Igualmente es tautología decir —una vez determinada la Constitución como organismo— que los diversos aspectos de la Constitución, los diversos Poderes, se comportan como concreciones del organismo y se hallan mutuamente en una relación racional. El gran progreso consiste en considerar el Estado político como organismo, viendo por consiguiente la diversidad de los poderes como una distinción viva, racional y no anorgánica[20]. Ahora bien, ¿cómo presenta Hegel este descubrimiento?

1.° «Este *organismo* es el despliegue de la Idea en sus diferencias y en su realidad objetiva.» El significado <razonable> de esta frase no es que el tal organismo del Estado consista en el despliegue de sus diferencias en toda la realidad objetiva de éstas. La concepción verdadera aquí encerrada es que el despliegue del Estado o de la Constitución en las diferencias y en la realidad de éstas es *orgánico.* El presupuesto, el sujeto <verdaderos> son las *diferencias reales* o los *diversos aspectos de la Constitución.* El predicado es su carácter de orgánicos. <2.°> Hegel, por el contrario, hace de la Idea el sujeto, concibiendo las diferencias y su realidad como desarrollo y resultado de la Idea, cuando la verdad es lo contrario: que la Idea tiene que ser desarrollada a partir de sus diferencias reales. Lo orgánico es precisamente la *Idea de las diferencias,* su carácter ideal. Pero Hegel habla de la *Idea* como de un sujeto, la Idea se despliega en *sus* propias diferencias. Y aparte de esta inversión de sujeto y predicado se crea la impresión de que se trata de otra Idea que la de organismo. El punto de partida es la Idea abstracta, su desarrollo en el elemento del Estado es la *Constitución.* Por tanto no se trata de la Idea política, sino de la Idea abstracta en el elemento político. Cuando digo: «este organismo» (del Estado, la Constitución) «es el despliegue de la Idea en sus diferencias», etc., sigo sin saber nada de la *Idea específica* de la Constitución política; la misma frase puede servir con la misma razón para hablar del organismo *animal* como del *político.* ¿En qué se distinguen ambos? Su definición es demasiado general para saberlo. Una explicación que no contiene la diferencia específica *no* es explicación. El interés de Hegel se limita a reconocer en todo elemento «la Idea» a secas, la «Idea lógica», trátese del Estado o de la naturaleza. Los sujetos reales —como aquí

[20] Marx escribió aquí «orgánica» en vez de «anorgánica», lo que plausiblemente es una errata.

la «Constitución»— se convierten en meros *nombres* de la Idea y el conocimiento real es sustituido por su mera apariencia; en vez de ser comprendidos en su ser específico, como realidades concretas que son, permanecen impenetrables.

«Esos aspectos diferentes son *así* los *diversos Poderes,* sus asuntos y campo de acción.» La expresión *«así»* da la impresión de una consecuencia, deducción y desarrollo. Pero lo que habría que preguntar es: «¿Cómo así?» «El que los diversos aspectos del organismo del Estado» sean los «diversos Poderes» así como «sus asuntos y campo de acción» es un hecho empírico. Afirmar que son miembros de un «organismo» es el «predicado» filosófico[21].

Esto es una peculiaridad frecuente del estilo hegeliano, que procede del misticismo. El texto del parágrafo entero es[22]:

<0)>	1.ª)	2.ª)
«La convicción recibe en cada caso su contenido particular de los DIVERSOS ASPECTOS DEL ORGANISMO del Estado. Este *organismo* es el despliegue de la Idea en sus diferencias y en su realidad objetiva. Esos ASPECTOS DIFERENTES son ASÍ los *diversos Poderes,* sus asuntos y campo de acción; precisamente en cuanto se hallan determinados por la *naturaleza del concepto,* lo UNIVERSAL se *genera* en ellos *necesaria* y constantemente, lo mismo que se *mantiene estable* por ser a la vez el presupuesto de su propia producción. Este organismo es la *Constitución.*»	«La convicción recibe en cada caso su contenido particular DE LOS DIVERSOS ASPECTOS del organismo del Estado.»+	«La convicción recibe en cada caso su contenido particular de los diversos aspectos del ORGANISMO del Estado. ESTE *organismo* es el despliegue de la idea en sus diferencias y en su realidad objetiva...+
	«Esos aspectos diferentes son .. los *diversos Poderes,* sus asuntos y campo de acción.»+	... precisamente en cuanto se hallan determinados por la *naturaleza del concepto,* lo universal se *genera* en ellos *necesaria* y constantemente, lo mismo que se *mantiene estable* por ser a la vez el presupuesto de su propia producción. ESTE ORGANISMO es la *Constitución.*»

[21] La última frase tiene el sentido: afirmar que son miembros de un «organismo» es un mero predicado filosófico. Hegel hace de este predicado el sujeto real, convirtiendo el hecho real, empírico, en predicado; tal es la inversión, apoyada en el *«así»,* a que ya se refería en abstracto Feuerbach (cfr. *supra,* nota 18).

[22] A continuación la columna 0) reproduce el texto de Hegel, la columna 1) su contenido real, la columna 2) la mistificación de esa realidad. Marx escribe las columnas 1.ª y 2.ª seguidas en una sola columna, al igual que *infra,* en la pág. 91.

Como puede observarse, son dos los sujetos de los que Hegel hace depender las demás determinaciones: <Columna 1.ª:> los «diversos aspectos del organismo» y <columna 2.ª:> el «organismo». En la tercera frase <del texto original, columna 0> los «aspectos diferentes» son precisados como los «diversos Poderes». La inserción de la palabra «*así*» hace que estos «diversos Poderes» parezcan derivarse de la segunda frase, que trata del organismo como despliegue de la Idea.

A continuación Hegel pasa a hablar de los «diversos Poderes». La propiedad del universal de mantenerse a base de «generarse» constantemente no es nada nuevo, ya que se halla implícita en el carácter de esos poderes como «aspectos del organismo», como aspectos «orgánicos». O, mejor dicho, esta determinación de los «diversos Poderes» no es sino una perífrasis para afirmar que el organismo es «el despliegue de la Idea en sus diferencias», etc.

Idénticas son estas dos frases: +

<1.ª> Este organismo es «el despliegue de la Idea en sus diferencias y en su realidad objetiva»; +

<2.ª> este organismo es «el despliegue de la Idea» en diferencias, en las cuales, «precisamente en cuanto se hallan determinadas por la *naturaleza del concepto,* se *genera* lo universal» (aquí equivalente a la Idea) «necesaria y constantemente, lo mismo que se *mantiene estable* por ser a la vez el presupuesto de su propia producción». +

La frase 2.ª es meramente una explicación más detallada del «despliegue de la Idea en sus diferencias». Hegel no da ni un paso más allá del concepto universal de «la Idea» o a lo sumo del de «organismo» (que propiamente es la idea precisa de que habla. Entonces, ¿qué le autoriza a terminar con la frase: «este organismo es la Constitución»? ¿Por qué no: «este organismo es el sistema solar»? Porque a continuación ha precisado «los diversos aspectos del Estado» como los «diversos Poderes». La frase que hace de «los diversos aspectos del Estado los diversos Poderes» es una verdad empírica y no se la puede hacer pasar por un descubrimiento filosófico ni se deriva en modo alguno de una explanación anterior. Pero desde el momento en que el organismo es determinado como el «despliegue *de la* Idea», en que se habla de las diferencias *de la* Idea» y por último se interpola la concreción «los diversos Poderes», parece como si se hubiese desarrollado un *determinado* contenido. Tras «la convicción recibe en cada caso un contenido particular de los diversos aspectos del *organismo del Estado*» Hegel no debería haber seguido: «*este* organismo», sino «*el* organismo es el despliegue de la Idea», etc. Lo que dice vale al menos de todo organismo y tampoco presenta un predicado que justifique el sujeto «*este*». El verdadero objetivo de

Hegel es determinar el *organismo* como la *Constitución*. Pero no hay ni habrá nunca un puente *para* poder pasar *de la idea universal de organismo a la idea precisa de organismo estatal o de Constitución*. La primera frase <columna 0> habla de «los diversos aspectos del organismo del Estado», que luego son precisados como «los diversos Poderes». Por tanto lo único afirmado es: «*los diversos Poderes del organismo estatal*» o «*el organismo estatal de los diversos Poderes*» *es la* «*Constitución*» del *Estado*. El puente con la «*Constitución*» no parte del «organismo» de *la* Idea o de las «diferencias» de ésta, etc., etc., sino de haber presupuesto el concepto de «diversos Poderes», «organismo *estatal*».

En realidad Hegel no ha hecho otra cosa que disolver la «Constitución» en la abstracta idea general de «organismo»; pero en apariencia y en su propia opinión ha desarrollado algo concreto a partir de la «Idea universal». Al sujeto real de la Idea lo ha convertido en un producto, un predicado de ella[23]. En vez de desarrollar su pensamiento partiendo del objeto, desarrolla el objeto a partir de un pensamiento consumado, que ya ha resuelto sus problemas en el abstracto ámbito de la «Lógica». No se trata de desarrollar una determinada idea, la de la Constitución, sino de establecer la relación entre ella y la Idea abstracta, situando la Constitución como un eslabón en el currículum de la Idea: palmaria mistificación[24].

Otra concreción es que los «diversos Poderes» «se hallan determinados por la *naturaleza del concepto*» y por tanto el universal «los produce *necesariamente*». O sea que los diversos Poderes no se hallan determinados por su «propia naturaleza», sino por una ajena. Tampoco la *necesidad* es comprendida a partir de su propio ser y menos aún demostrada críticamente. Por el contrario es la «naturaleza del concepto» quien ha predestinado su suerte, sellada en los sagrados registros de la Santa Casa de la «Lógica». El alma de los objetos —aquí del Estado— se halla lista, predestinada con anterioridad a su cuerpo, que propiamente no es sino apariencia. El «Concepto» es el Hijo en la «Idea» —la cual corresponde a Dios Padre—, el agens, el principio determinante y diferenciado. «Idea» y «Concepto» son aquí abstracciones hipostasiadas.

---

[23] «La filosofía especulativa ha incurrido en la misma falta que la teología: convertir las concreciones de la realidad o finitud, por la mera negación de la calidad que las constituye en lo que son, en concreciones, predicados del infinito.» *(Feuerbach* III, pág. 230; *Aportes,* pág. 73.) Cfr: las notas anteriores sobre Feuerbach, sobre todo la nota 18.

[24] «El infinito de la religión y la filosofía ni es ni fue nunca otra cosa que algo finito, algo preciso; pero mistificados es decir algo finito y preciso con el postulado de no ser ni finito ni preciso.» *(Feuerbach* III, pág. 230; *Aportes,* pág. 73.)

§ 270. <La Idea del Estado, las instituciones políticas y sus representantes.>

«El fin del Estado es el interés general en cuanto tal y, como éste es la sustancia de los intereses particulares, también el mantenimiento de éstos. Tal es 1.° la *realidad abstracta* o sustancialidad del Estado. Pero 2.° la *necesidad* del Estado, desde el momento en que la sustancialidad se dirime en las *diferencias* conceptuales de su campo de acción, diferencias de las que esa sustancialidad hace otras tantas *firmes* concreciones reales o PODERES. 3.° Precisamente esa sustancialidad no es sino el Espíritu *cultivado*, que se sabe y quiere a sí mismo. Por eso el Estado *sabe* lo que quiere y lo sabe en su *universalidad, pensado*. El Estado obra y actúa con fines conscientes, por principios conocidos y según leyes cuya vigencia no sólo es *objetiva* sino consciente; y, en tanto en cuanto sus actos se refieren a circunstancias y constelaciones reales, proceden por un conocimiento preciso de ellas.»

(Para más adelante, la Nota a este parágrafo sobre la relación entre Iglesia y Estado)[25].

La utilización de estas categorías lógicas merece una atención muy especial.

<A> «El FIN del Estado es el INTERÉS GENERAL en cuanto tal y, como éste es la sustancia de los intereses particulares, también el mantenimiento de éstos. Tal es 1.° la *realidad abstracta* o sustancialidad del Estado.»

El interés general como tal y como afirmación de los intereses particulares es el *fin del Estado:* tal es la definición abstracta de la realidad y validez del Estado. El Estado no es real sin ese fin. En él tiene el objeto esencial de su voluntad, si bien éste se halla de-

[25] De hecho el manuscrito de Kreuznach no ha vuelto sobre esta Nota, que más que una Nota es un gran excurso, acompañado de subnotas hasta un total (incluidos los apuntes, que Marx no conoció) de más de 20 páginas. A su tema se halla dedicada en cambio «La cuestión judía» (OME 5, pág. 177); véase, con autoridad, MEGA® I/1, págs. 186-189. La concepción hegeliana de la relación entre religión y Estado es fundamentalmente especulativa: la religión, al tener por contenido la Verdad absoluta, encierra la suprema actitud y convicción subjetivas. Sobre este aspecto especulativo ha vuelto Marx en el III Manuscrito de París (ibíd., pág. 370). Por lo que respecta al comentario, bastante complicado que a continuación da Marx del § 270, consta de 4 partes: <A)> (págs. 81-82) desmembra analíticamente el texto de Hegel; <B)> (pág. 83) traduce el lenguaje especulativo a un lenguaje realista; <C)> (págs. 83-84) realiza una crítica sistemática de las mistificaciones del parágrafo; <D)> (págs. 84-85) analiza el papel de las concreciones que Hegel incluye en su discurso especulativo.

terminado sólo muy en general. De este fin, en cuanto es realidad[26], deriva su validez el Estado.

> «Tal» (realidad abstracta, sustancialidad) «es 2.° la *necesidad*[27] del Estado, desde el momento en que la sustancialidad se dirime en las *diferencias conceptuales* de su campo de acción, diferencias de las que esa sustancialidad hace otras tantas *firmes* concreciones reales o poderes».

La realidad abstracta, la sustancialidad es la *necesidad* del Estado, toda vez que la realidad del mismo se divide en *campos de acción,* cuya *diversidad* se halla determinada por la Razón y cuya concreción es tangible. La realidad abstracta del Estado, su sustancialidad, es necesidad, en cuanto que el puro fin del Estado y la pura validez del todo se realizan únicamente en la existencia de los diversos Poderes estatales.

Naturalmente la primera concreción de la realidad del Estado era *abstracta.* El Estado no puede ser considerado como simple realidad, sino como actividad y actividad diferenciada:

> «La *realidad abstracta* o sustancialidad del Estado [...] es la *necesidad* del Estado, desde el momento en que la sustancialidad se dirime en las diferencias conceptuales de su campo de acción, diferencias de las que esa SUSTANCIALIDAD hace otras tantas *firmes* concreciones reales o poderes.»

Sustancialidad implica necesidad, esto es: la sustancia se presenta en *realidades* o *actividades* autónomas, pero determinadas por la esencia. Estas abstracciones las puedo aplicar a cualquier realidad. Si comienzo tratando del Estado bajo el esquema de la «realidad abstracta», luego tendré que aplicarle el de «realidad concreta», «necesidad», diferencia realizada.

> «3.° Precisamente esta sustancialidad no es sino el Espíritu *cultivado* que se sabe y quiere a sí mismo. Por eso el Estado *sabe* lo que quiere y lo sabe en su *universalidad, pensado.* El Estado obra y actúa con fines conscientes, por principios cono-

---

[26] En Marx literalmente *Sein* (ser); lo traduzco aquí por realidad (concreta) en oposición a idea (abstracta), de acuerdo con el sentido en que Feuerbach empleaba constantemente esta palabra y Marx con él. «Sólo el ser *concreto* es ser.» *(Feuerbach* III, pág. 27; *Aportes,* pág. 37.) Cfr. *Feuerbach* III, págs. 14, 229-230, 237-239; *Aportes,* págs. 23, 72, 80-82. Véase también en la misma *Filosofía del Derecho,* § 280.

[27] Según la *Enciclopedia* de Hegel (§ 147) «el concepto de necesidad es muy difícil, porque, aunque es el Concepto mismo, sus momentos siguen existiendo como realidades; realidades, que a la vez hay que entender como meras formas, quebradas en sí mismas y transitorias».

cidos y según leyes cuya vigencia no es sólo *objetiva,* sino consciente; y, en tanto en cuanto sus actos se refieren a circunstancias y constelaciones reales, proceden por un conocimiento preciso de ellos.»

<B> Traduzcamos todo el parágrafo a un lenguaje inteligible. O sea:

1.° El *espíritu que se sabe y quiere a sí mismo* es la sustancia del Estado (el espíritu *cultivado, consciente de sí* es el sujeto y el fundamento, la autonomía del Estado).

2.° El *interés general y el mantenimiento en él de los intereses particulares* es el fin y contenido universales de este espíritu, la sustancia real del Estado, la hechura política del espíritu que se sabe y quiere a sí mismo.

3.° El espíritu que se sabe y quiere a sí mismo, autoconsciente, cultivado alcanza la *realización* de este contenido abstracto sólo como una actividad diferenciada, como la existencia de *diversos poderes,* como un *poder articulado.*

<C> Acerca de la exposición que hace hay que notar:

a) Son convertidos en *sujetos:* la *realidad abstracta,* la *necesidad* (o diferencia sustancial), la *sustancialidad,* en una palabra las *categorías lógicas abstractas.* Cierto que la «realidad abstracta» y la «necesidad» son declaradas realidad y realidad *del* Estado. Pero 1.° «*ella*», «la abstracta realidad» o «sustancialidad», es la necesidad *de él.* 2.° *Ella* es quien «se dirime en las diferencias conceptuales de su campo de acción», «diferencias conceptuales» de las que «esa sustancialidad hace otras tantas *firmes* concreciones reales o *Poderes.* 3.° La «sustancialidad» deja de ser tomada como <mera> característica abstracta del Estado, como «su» sustancialidad, para ser convertida en cuanto abstracta en el sujeto. A fin de cuentas es lo que dice la frase: «precisamente esta *sustancialidad* no es sino el Espíritu *cultivado,* que se sabe y quiere a sí mismo.

b) Y a fin de cuentas tampoco se dice: «el espíritu cultivado», etc., «es la sustancialidad», sino al contrario: «la sustancialidad es el espíritu cultivado», etc. De modo que el espíritu se convierte en el predicado de su predicado.

c) Después que la sustancialidad ha sido determinada 1.° como fin universal del Estado, luego 2.° como los diversos Poderes, es determinada, 3.° como el Espíritu cultivado, que se sabe y quiere a sí mismo, como el Espíritu *real.* El verdadero punto de partida, el espíritu que se sabe y quiere a sí mismo, sin el cual el «fin del Estado» y los «Poderes del Estado» serían vanas ilusiones, existencias vacías e incluso un imposible, se presenta ahora como el *último* predicado de la sustancialidad, la cual ya

antes se hallaba determinada como *fin universal* y como los *diversos Poderes.* Si se hubiese partido del *espíritu real,* el «fin general» sería su contenido, los diversos Poderes su forma de realizarse y su existencia *real* o *material;* entonces la realidad de ésta habría tenido que ser desarrollada a partir de la naturaleza de ese fin. Al haber partido en cambio de la «Idea» o la «Sustancia» como el sujeto, como la esencia real, el *sujeto real* aparece sólo como el último predicado del predicado abstracto.

El «fin del Estado» y los «Poderes del Estado» se hallan mistificados por el hecho de que a su existencia real, el «espíritu *cultivado,* que se quiere y sabe a sí mismo», le parecen «formas en que existe la «sustancia» y además formas separadas de su existencia real.

d) El contenido concreto, la particularidad real se presenta como algo formal, y la determinación formal, totalmente abstracta, como el contenido concreto. La esencia de las concreciones del Estado no consiste en que lo sean, sino en que, una vez en forma abstracta, se les puede considerar como determinaciones lógico-metafísicas. Lo que verdaderamente interesa <a Hegel> no es la filosofía del Derecho, sino la Lógica. El trabajo filosófico no consiste en que el pensamiento tome cuerpo en concreciones políticas; son las concreciones políticas existentes quienes tienen que disolverse en pensamientos abstractos. No es la lógica de las cosas, sino la causa de la Lógica lo específicamente filosófico. La lógica no se halla al servicio de la fundamentación del Estado; el Estado es quien sirve para fundamentar la lógica[28].

<D)> 1.° El interés universal y en él el mantenimiento de los intereses particulares, como *fin del Estado;*

2.° los diversos Poderes, como realización de este fin del Estado;

3.° el espíritu cultivado, consciente de sí, que quiere y actúa, como el *sujeto* del fin y de su realización:

Estas tres concreciones del Estado se hallan asumidas extrínsecamente, son hors d'oeuvres. Su sentido filosófico es el sentido lógico que cobra en ellas el Estado:

1.° el Estado es realidad abstracta o sustancialidad;

2.° su condición de sustancia <(predicado)> se convierte en la de necesidad, en realidad sustancial <(sujeto)>;

3.° la realidad sustancial es verdaderamente *concepto, subjetividad.*

[28] Feuerbach había insistido en este carácter dominante de la lógica hegeliana (*Feuerbach* III, págs. 237-238, 26-36; *Aportes,* págs. 80-81, 35-46).

Si prescindimos de las concreciones, que podrían haber sido perfectamente sustituidas por las de otro campo —por ejemplo, la Física— y por consiguiente son secundarias, nos encontramos frente a un *capítulo de la <Ciencia de la> Lógica.*

La sustancia tiene que «dirimirse en las diferencias conceptuales <...> de las que esa sustancialidad hace otras tantas *firmes* concreciones reales». Esta frase pertenece en esencia a la <«>Lógica<»> y se halla lista antes de la <«>Filosofía del Derecho<»>. Lo que pertenece a ésta, a la empiría política, es el paréntesis que presenta estas «diferencias conceptuales» como diferencias «de la actividad del Estado» y las «firmes concreciones» como «Poderes» del Estado. Toda la «Filosofía del Derecho» no es más que un paréntesis de la «Lógica». Está claro que el paréntesis no pasa de un hors d'oeuvre del auténtico desarrollo. Cfr., por ejemplo, pág. 347 [§ 270, Apéndice] <sobre la separación de la Iglesia y el Estado como origen del Estado moderno y condición del progreso histórico>:

> «La necesidad consiste en que, hallándose el todo distribuido en las diferencias del concepto, resulte de esta distribución una calidad firme y estable, que, en vez de fosilizarse, se reproduzca constantemente en su propia disolución.»
>
> Cfr. también la <«Ciencia de la> Lógica <», Libro 3.º, Secc. 1.ª, Cap. 3. C (comienzo)>.
>
> § 271 <Clasificación del Derecho constitucional.> «La Constitución es *por de pronto* la organización del Estado y el proceso *inmanente* de su vida orgánica. En esta inmanencia el Estado diferencia sus componentes y los despliega como *realidades de por sí*.
>
> *Por otra parte* el Estado, como individualidad, es unidad *exclusiva.* Por tanto hace referencia a *otros,* volviendo así su diferenciación *hacia fuera.* En este sentido convierte en su interior sus diferencias reales en diferencias ideales.»
>
> *Apéndice:* «El Estado interior en cuanto tal es el PODER CIVIL y su orientación exterior el PODER MILITAR; pero éste es también un aspecto preciso dentro del mismo Estado.»

I. La Constitución interna en sí misma

> <*Introducción:* La Constitución en general. §§ 272-274.>
>
> § 272 <Los diversos Poderes como unidad y totalidad.>
>
> «La Constitución es racional en tanto en cuanto el Estado diferencia y precisa inmanentemente sus instancias *de acuerdo con la naturaleza del concepto.* Y esto tiene que ocurrir de modo que *cada uno* de estos *Poderes* sea por sí mismo la *totalidad,* conteniendo en sí la presencia y acción de los

otros factores y manteniéndose en su pura idealidad como *una* totalidad *individual*, puesto que expresa la diferencia del Concepto.»

O sea que la Constitución es racional en tanto en cuanto sus elementos pueden ser reducidos a factores lógicos abstractos. No es la específica naturaleza del Estado quien tiene que dirigir la diferenciación y concreción de su actividad, sino la naturaleza del Concepto, motor mistificado del pensamiento abstracto. La razón de la Constitución es por tanto la lógica abstracta y no el concepto del Estado. En vez del concepto de Constitución nos encontramos con la constitución del concepto. El pensamiento no se rige por la naturaleza del Estado; es el Estado quien se rige por un pensamiento prefabricado.

§ 273. <Los tres poderes.> «El Estado político se dirime así» (¿cómo así?) «en sus diferencias sustanciales:

a) el poder de determinar y establecer lo universal: *Poder Legislativo;*

b) la subsunción bajo lo general de los terrenos *especiales* y casos particulares: *Poder Ejecutivo;*

c) la SUBJETIVIDAD como última decisión: la *Corona*. Ella reúne los diversos Poderes en la unidad de un individuo, constituyendo así la culminación y punto de partida del todo: la *monarquía constitucional.*»

Examinemos primero en detalle el desarrollo de esta división, antes de dedicarnos a ella como tal.

§ 274. <La Constitución y el grado de desarrollo de un pueblo.> «EL ESPÍRITU no es EN LA REALIDAD sino lo que él sabe que es, a la vez que, como Espíritu de un pueblo, el Estado es la ley *que impregna toda su condición,* las costumbres y conciencia de sus individuos. De ahí que la Constitución de cada pueblo dependa absolutamente de la FORMA Y NIVEL ADQUIRIDOS POR SU CONSCIENCIA DE SÍ. De ésta depende su libertad subjetiva y con ella la REALIDAD DE LA CONSTITUCIÓN. [...] Por eso todo pueblo tiene la Constitución que le corresponde y conviene.»

Lo único que se desprende del raciocinio de Hegel es que un Estado en el que «la forma y nivel adquiridos por su consciencia de sí» se hallen en contradicción con la «Constitución», no es verdaderamente un Estado. El que una Constitución producto de una conciencia pasada pueda convertirse en cadena opresora para una conciencia avanzada, etc., etc., no es más que una trivialidad. Lo que habría que concluir es simplemente la exigencia de una Constitución, cuyo carácter y principio inmanentes fue-

ran a avanzar junto con la conciencia, con el hombre real. Y esto sólo es posible una vez que el «hombre» se ha convertido en el principio de la Constitución[29]. En esto Hegel es un *sofista.*

a) *La Corona*

> § 275. <La Corona como totalidad de los tres factores.> «La Corona encierra en sí misma los tres factores de la totalidad [(§ 272)]: la *generalidad* de la Constitución y de las leyes, la deliberación como relación de lo *especial* con lo general, y el factor de la última *decisión* como la *autodeterminación,* a la que todo lo demás se reduce y de donde comienza su realidad. En esta autodeterminación absoluta consiste el PRINCIPIO ESPECÍFICO de la Corona como tal. Es lo primero que debe ser desarrollado.»

Lo único que a primera vista significa el comienzo de este párrafo es que la Corona consta de «la generalidad de la Constitución y de las leyes», así como de la *deliberación* o relación de lo *especial* con lo *general;* la Corona no se halla fuera de la generalidad de la Constitución y las leyes, siempre y cuando se entienda por Corona un monarca (constitucional).

Pero lo que realmente le interesa a Hegel es sólo la «generalidad de la Constitución y de las leyes»; en ella consisten para él la Corona y la soberanía del Estado. En consecuencia sería injusto convertir la *Corona* en *sujeto:* la Corona podría ser en-

---

[29] «El hombre, que es —y lo sabe— la esencia de la Naturaleza, consciente de sí, la esencia de la historia, la esencia de los Estados, la esencia de la religión; el hombre, que es —y lo sabe— la identidad real (no la imaginaria) y absoluta de todas las antítesis y contradicciones, de todas las cualidades activas y pasivas, espirituales y sensibles, políticas y sociales; ese hombre sabe que la esencia panteísta desgajada del hombre por los filósofos —o, mejor dicho, teólogos— especulativos, objetivizada como una esencia abstracta, no es otra cosa que la propia esencia humana, indeterminada, pero capaz de infinitas concreciones.» *(Feuerbach,* pág. 240; *Aportes,* pág. 83. Ahí mismo —pág. 242, y 85, respectivamente— Feuerbach lo aplica al § 190 de la *Filosofía del Derecho* de Hegel.) El recurso a «el hombre» parece asimismo metafísico dada su indeterminación. Pero en Feuerbach —y esto debe ser tenido en cuenta también cuando Marx habla en estos términos— «el hombre» no tiene el sentido de un concepto sino de la «especie humana». Es decir, cada hombre —a diferencia de los animales— es capaz de hallarse a la altura de su especie, de reflexionarla y apropiarla enriqueciéndose con todo su contenido; tal sería el objetivo de la «nueva filosofía» *(Feuerbach* III págs. 10, 14; *Aportes,* págs. 19, 23). Las formulaciones más contundentes sobre este tema se hallan en los *Principios de la filosofía del futuro (Feuerbach* III pág. 262; *Aportes,* pág. 105) y han influido perceptiblemente en los *Manuscritos de París.* Cfr. asimismo el comienzo de la «Introducción» a *La esencia del Cristianismo,* OME 5, nota 119.

tendida como el poder del monarca, pareciendo como si éste fuese señor de *este* factor, su sujeto. Pero atendamos primero a lo que Hegel presenta como «*el principio específico de la Corona como tal*»: «el elemento de la última *decisión* como la *autodeterminación,* a la que todo lo demás se reduce y de donde comienza su realidad» <o, en una palabra>, esta «autodeterminación absoluta».

Lo único que Hegel dice aquí es que la voluntad *real,* o sea *individual,* es la Corona. Según el § 12:

> «Cuando... la voluntad se da la forma de la individualidad [...], es resolutiva y sólo como tal es REAL»;

en tanto en cuanto este factor de la «ultima decisión» o de la «absoluta autodeterminación» se halla separado de la «generalidad» del contenido y de la especificidad de la deliberación, es *voluntad real* como *arbitrariedad.* Dicho de otro modo: «la *arbitrariedad* es la Corona», o bien: «la Corona es la arbitrariedad».

> <1. La soberanía como personalidad del Estado. §§ 276-278.>
>
> § 276. <Carácter derivado de todos los Poderes y funciones del Estado.> «<...> La característica fundamental del Estado político es la unidad sustancial, es decir la *idealidad* de sus elementos. En ella.
>
> α) la diversidad de los Poderes y asuntos del Estado se encuentra tan superada como conservada. Pero sólo se halla conservada, en cuanto no se justifican independientemente, sino única y exclusivamente según lo *determine* LA IDEA DEL TODO; en cuanto proceden DE SU PODER y son sus miembros fluidos, que a la vez tienen en él su simple identidad.»
>
> *Apéndice:* «Esta idealidad de los factores corresponde a lo que es la vida en el cuerpo orgánico.»

Evidentemente Hegel habla sólo de la idea de los «diversos Poderes y asuntos». Su justificación no puede ir más allá de lo determinado en la idea del todo; simplemente tienen que «proceder de su poder». Este *tienen* se halla en la idea *de organismo.* Pero lo que tendría que haber sido explicado es cómo se realiza. Y es que en el Estado tiene que imperar una *razón consciente;* la necesidad *sustancial,* meramente interior y por tanto meramente extrínseca, coordinación casual de los «poderes y actividades», no puede pasar por lo racional.

> § 277. <Carácter derivado del ejercicio del poder en el Estado.> «ß) Los asuntos e instancias específicos del Estado le *pertenecen* como *sus* factores esenciales que son. Su vincula-

ción con los *individuos* que los administran y ejercen no depende de la personalidad aparente de éstos, sino sólo de su condición general y objetiva; de ahí que tal vinculación a la personalidad particular como tal sea extrínseca y accidental. Por eso los asuntos y Poderes del Estado no pueden ser propiedad privada.»

Una vez que los asuntos y campos de acción *particulares* son designados como actividades e instancias *del Estado, asuntos de Estado y poder político,* es evidente que no son *propiedad privada* sino *propiedad estatal.* Esto es una tautología.

Las actividades e instancias del Estado dependen de sus individuos (sólo a través de ellos obra el Estado); pero no del individuo como realidad *física* sino *estatal,* en su *condición política.* Por eso es ridículo que Hegel *las* presente en una «vinculación» «*extrínseca y accidental*» «a la personalidad particular *como tal*»[30]. Esa vinculación es por el contrario *sustancial,* se basa en una cualidad esencial del individuo, las instancias y asuntos del Estado son su resultado natural. El absurdo proviene aquí de que Hegel los entiende como algo abstractamente independiente y contrapuesto a la individualidad particular, olvidando que ésta es humana y los asuntos e instancias del Estado son funciones humanas. Hegel olvida que la esencia de la «personalidad particular» no consiste en su barba, su sangre o su abstracta natura, sino en su *ser social,* y que los asuntos del Estado, etc. no son sino formas en que existen y actúan las cualidades sociales del hombre. Por tanto, es evidente que los individuos, en cuanto representan los asuntos y poderes del Estado, son considerados desde el punto de vista social y no privado.

§ 278. <El Estado como sujeto de la soberanía.> «La soberanía del Estado consiste en ambas características <α) y ß)>, de modo que sus asuntos e instancias específicos carecen de autonomía y estabilidad sea <α)> de por sí, sea <ß)> en cuanto voluntad particular de los individuos; su última raíz se halla por el contrario en la UNIDAD DEL ESTADO como la SIMPLE IDENTIDAD de los individuos.»

<*Nota:* Distinción entre soberanía y arbitrariedad.> «Despotismo designa toda situación sin ley, en que la voluntad particular como tal, sea de un monarca o de un pueblo, [...] pasa por ley o más bien la suplanta. En cambio la soberanía —preci-

[30] Cfr. OME 5, págs. 380-381.

samente en la situación legal, constitucional— representa el factor de la idealidad de los diversos ámbitos y asuntos, haciendo de cada uno de ellos no algo independiente, autónomo en sus fines como en su modo de obrar y abismado en sí mismo, sino algo que en estos fines y formas de obrar recibe su determinación y depende del *fin del todo* (fin que ha venido siendo llamado, con una expresión general y bastante vaga, el *bien del Estado).*

Tal idealidad se presenta en dos formas: <1.ª> En tiempo de *paz* los diversos ámbitos y asuntos se ocupan de cumplir satisfactoriamente su cometido particular; el que su egoísmo se *convierta* en una aportación a la conservación recíproca y del todo se debe en parte simplemente a una inconsciente *necesidad* objetiva, en parte ciertamente a una *intervención directa* desde arriba, que le reduce y limita constantemente al fin del todo <(§ 289)> además de intimarle prestaciones directas para el mismo. <2.ª> En cambio en un *estado de emergencia,* sea interior o exterior, es la soberanía el lugar en que ese IDEALISMO alcanza su realidad CARACTERÍSTICA. El organismo, que en el punto anterior <1.ª> se apoyaba en sus particularidades, se concentra ahora en el concepto simple de esa soberanía, a la vez que se le confía a ésta la salvación del Estado sacrificando esas particularidades, que por lo demás son justificadas.»

Es decir, que este idealismo no se halla desarrollado en un sistema consciente, racional. En tiempo de *paz* se presenta o como una imposición meramente externa, realizada por «intervención directa desde arriba» sobre el poder dominante, la vida privada, o bien como resultado ciego e inconsciente del egoísmo. Este idealismo tiene su «realidad característica» únicamente en «estado de guerra o emergencia»[31]. Por consiguiente su esencia se expresa aquí en la forma de «situación de guerra o emergencia» del Estado como realmente existe, mientras que su situación de *paz* es precisamente la de la guerra y la miseria del egoísmo.

La *soberanía,* el idealismo del Estado, existe por tanto sólo como unidad *interna,* como *Idea.* Y como la Idea es lo único importante, también Hegel se conforma. O sea, que por una parte la soberanía existe sólo como *sustancia inconsciente y ciega.* En seguida nos será presentada su otra realidad.

[31] En este párrafo Hegel habla sólo de «emergencia» y no de «guerra». Pero Marx interpreta correctamente el pensamiento de Hegel de acuerdo, por ejemplo, con el § 324 de la misma *Filosofía del Derecho.*

<2. El principio monárquico: la personalidad del Estado como *una* persona.>*

<0)> § 279. «La soberanía —por de pronto mero pensamiento *general* de esa idealidad— *existe* sólo como *subjetividad* consciente de sí y como la *autodeterminación* abstracta de la voluntad; en este sentido es una concreción infundada, ya que la misma decisión es el último fundamento. En esto consiste la individualidad del Estado, sólo por eso es uno. Pero la subjetividad sólo existe de verdad como *sujeto;* la personalidad, como *persona.* Y una vez que la Constitución ha alcanzado su racionalidad real, cada uno de los tres factores del concepto <(cfr. § 275)> dispone *conscientemente* de su configuración *real* y *propia.* Por eso el factor absolutamente decisivo dentro del todo no es la individualidad sin más, sino Un individuo, el *monarca.*»

1.ª) «La soberanía —por de pronto mero pensamiento *general* de esa idealidad— existe sólo como *subjetividad* CONSCIENTE DE sí [...]+

La subjetividad sólo existe de verdad como *sujeto;* la PERSONALIDAD como *persona.* <...> Una vez que la Constitución ha alcanzado su racionalidad real, cada uno de los tres factores del concepto [...] dispone conscientemente de su configuración real y propia.»+

2.ª) «La soberanía

<...>

existe sólo como [...]+

la *autodeterminación* abstracta de la voluntad; en este sentido es una concreción infundada, ya que la misma decisión es el último fundamento. En esto consiste la individualidad del Estado, sólo por eso es *uno* [...]+

(y una vez que la Constitución ha alcanzado su racionalidad real, cada uno de los tres factores del concepto dispone *conscientemente* de su configuración *real* y *propia).* POR ESO el factor absolutamente decisivo dentro del todo no es la individualidad sin más, sino Un individuo, el *monarca.*»

* Véase nota 22.

<1.ª)> Lo único que quiere decir la primera frase es que el pensamiento general de esta idealidad —pensamiento cuya triste existencia acabamos de ver— tendría que ser la obra consciente de los sujetos y existir como tal en y para ellos.

Si Hegel hubiese partido de los sujetos reales como base del Estado, no le habría hecho falta que éste se subjetivara místicamente. Hegel dice: «Pero la subjetividad sólo existe de verdad como *sujeto;* la personalidad, como *persona.*» También esto es una mistificación. La subjetividad pertenece al sujeto y la personalidad a la persona. Hegel, en vez de verlas como predicados de sus sujetos, independiza los predicados y hace que luego se transformen místicamente en los sujetos de sus sujetos.

La existencia de los predicados es el sujeto. Por tanto, <según Hegel,> no hay más sujetos que la existencia de la subjetividad, etc. Hegel independiza los predicados, los objetos, pero separándolos de su independencia real, de los sujetos. Por tanto el sujeto real aparecerá como resultado, cuando lo que hay que hacer es partir del sujeto real y atender a su objetivación. La sustancia mística se convierte en el sujeto real y el sujeto real parece otro, un factor de la sustancia mística. Porque Hegel parte de los predicados de la característica general en vez de partir del ens real (ὑποκείμενον, sujeto) y porque le sigue haciendo falta algo en que apoyar esa característica, precisamente por eso se convierte la idea mística en ese apoyo. El dualismo de Hegel consiste aquí en que lo universal no es visto como esencia real de lo finito y real, es decir existente y concreto; o, dicho de otro modo, el ens real no es tomado como el *verdadero sujeto* del infinito.

De este modo la soberanía, la esencia del Estado, comienza siendo vista y objetivada como un ser autónomo. Después, claro está, este ser objetivo tiene que volver a convertirse en sujeto. Pero éste se presenta entonces como una autoemanación de la soberanía, cuando ésta no es más que el espíritu objetivado de los sujetos del Estado.

Prescindiendo de este defecto fundamental en el desarrollo, examinemos la primera frase del parágrafo. Tal como está, no significa más que: la soberanía, el idealismo del Estado como persona, como «sujeto», existe evidentemente en forma de muchas personas, muchos sujetos, ya que ninguna persona individual agota el ámbito de la personalidad, ni ningún sujeto aislado el de la subjetividad. ¡Y qué idealidad del Estado iba a ser la que en vez de estar formada por la consciencia real de los ciudadanos, alma común del Estado, consistiría en *una* persona, *un* sujeto! Es todo lo que dice la primera frase de Hegel. Pero pasemos a la segunda, que se halla entreverada con la primera. En ella Hegel trata de presentar al monarca como el «hombre-dios» real, como la *encarnación* real de la Idea.

> <2.ª)> «La soberanía ... *existe* sólo ... como la *autodeterminación* abstracta de la voluntad; en este sentido es una concreción infundada, ya que la misma decisión es el último fundamento. En esto consiste la INDIVIDUALIDAD del Estado, sólo por eso es *uno*. ... Una vez que la Constitución ha alcanzado su racionalidad real, cada uno de los tres factores del concepto dispone *conscientemente* de su configuración *real* y *propia*. POR ESO el factor absolutamente decisivo dentro del todo no es la individualidad sin más, sino Un individuo, el *monarca*.»

Ya antes hemos llamado la atención sobre este texto. El factor de la resolución, de la decisión arbitraria por determinada es la *Corona* <como representante> de la *voluntad* en general. La idea de la *Corona*, como Hegel la desarrolla, no es más que la *idea* de la *arbitrariedad*, de la *decisión* de la voluntad.

Sólo que Hegel había concebido la soberanía como idealidad del Estado, como la determinación real de las partes por la idea del todo, mientras que ahora la convierte en la «autodeterminación *abstracta* de la voluntad; en este sentido es una concreción *infundada*, ya que la misma decisión es el último fundamento. En esto consiste la *individualidad* del Estado».

Antes había hablado de la subjetividad <ideal>, ahora habla de la individualidad <real>. El Estado como soberano tiene que ser *uno, Un individuo*, poseer individualidad. Pero al Estado el ser *uno* «no» le viene sólo de aquí, de esta individualidad; la individualidad no es más que la componente *natural* de su unidad, la *concreción natural* del Estado. «*Por eso* el factor absolutamente decisivo <...> no es la individualidad sin más, sino Un individuo, el *monarca*.» ¿Por qué? Porque «una vez que la Constitución ha alcanzado su racionalidad real, cada uno de los tres factores del concepto dispone *conscientemente* de *su* configuración *real*, diferenciada». La «singularidad» es un factor del concepto; pero no basta para constituir *Un individuo*. ¿Y qué Constitución sería una que presentase universalidad, particularidad, individualidad cada una con «*su* configuración *real*, independiente»? Pase incluso la clasificación de Hegel, ya que de lo que se trata no es de una abstracción, sino del Estado, de la sociedad. ¿Qué se seguiría de ahí? El ciudadano, en tanto en cuanto determina lo general, es legislador; en tanto en cuanto decide lo singular, queriendo *realmente*, es soberano. ¿Qué sentido iba a tener la frase: *la individualidad de la voluntad del Estado* es «un *individuo*», o sea un individuo especial, distinto de todos? También la *universalidad*, la legislación dispone «conscientemente de su configuración real y propia». ¿Habría que deducir por eso que «la legislación son estos individuos particulares»?

La gente corriente:	*Hegel:*
2.° El monarca tiene el poder soberano, la soberanía.	2.° La *soberanía* del Estado es el monarca.
3.° La soberanía hace lo que quiere.	3.° La soberanía es «la *autodeterminación* abstracta de la voluntad; en este sentido es una convicción infundada, ya que la misma decisión es el último fundamento».

Todos los atributos del monarca constitucional en la Europa actual los convierte Hegel en absolutas autodeterminaciones *de la voluntad.* En vez de decir que la voluntad del monarca es la última decisión, dice que el monarca es la última decisión de la voluntad. La primera frase sería empírica, la segunda tergiversa el hecho empírico convirtiéndolo en un axioma metafísico.

Hegel mezcla y confunde ambos sujetos: la soberanía «como subjetividad consciente de sí» y la soberanía «como la autodeterminación <...> *infundada* de la voluntad», como la voluntad individual. De este modo consigue destilar el resultado de la «Idea» como «*Un* individuo».

Es evidente que la subjetividad consciente de sí tiene que querer también *realmente,* como singular, como individuo. Pero ¿quién ha dudado nunca de que el Estado obra a través de los individuos? Aunque Hegel querría mostrar que el Estado necesita *un* individuo como representante de su unidad individual, no consiguió deducir el *monarca.* Retengamos como único resultado *positivo* de este parágrafo lo siguiente:

El *monarca* es dentro del Estado el factor de la *voluntad individual,* de la autodeterminación infundada, del capricho.

La Nota que Hegel adjunta a este parágrafo es tan interesante, que tenemos que detenernos en ella.

> <§ 279. *Nota.* El monarca constitucional como perfecta personalidad concreta del Estado.> «El desarrollo inmanente de una ciencia, la *deducción de todo su contenido* a partir del simple concepto... presenta la siguiente característica: uno y el mismo concepto —en este caso la VOLUNTAD—, que al comienzo, por ser el comienzo, es abstracto, conserva su identidad, eso que a la vez —precisamente por obra y gracia del mismo concepto— se van condensando sus concreciones; y finalmente adquiere de este modo un contenido concreto. Así ocurre con uno de los factores fundamentales: la personalidad inicialmente —en el Derecho como aparece a simple vista— abstracta se ha ido configurando a través de sus diversas formas de subjetividad, hasta ser ahora —en el Derecho absoluto, el Estado, objetividad perfectamente concreta de la voluntad— la *personalidad del Estado,*

su *certeza de sí* mismo, última instancia, que supera todas las particularidades en la simple identidad, corta el siempre indeciso cálculo de pros y contras y los *decide* con el *yo quiero,* comenzando así toda acción y realidad.»

Por de pronto no es «característica de la ciencia» que el concepto fundamental de la cosa se repita constantemente.

Además aquí no ha ocurrido ningún *progreso.* La *personalidad abstracta* era el sujeto del Derecho abstracto; variar, no ha variado, sino que vuelve a aparecer como *personalidad abstracta* en la *personalidad del Estado.* Hegel no debería haberse sorprendido de que la *persona real* —y las personas constituyen el Estado— reaparezca constantemente como la esencia de éste. Tendría que haberse sorprendido de lo contrario y, más todavía, de que la persona reaparezca como persona política con la misma mísera abstracción en que apareció como persona del Derecho privado[32].

Hegel define aquí al monarca como «la personalidad del Estado, su certeza de sí mismo». El monarca es la «soberanía personificada», la «soberanía hecha carne», la conciencia palpable del Estado. Con ello quedan excluidos todos los demás de esta soberanía, de la personalidad y de la conciencia del Estado. Pero a la vez Hegel es incapaz de dar a esta «Souveraineté Personne» otro contenido que el «quiero», el factor de la arbitrariedad en la voluntad. La «razón del Estado», la «conciencia del Estado» es una persona empírica «única» con exclusión de todas las otras; pero esta razón personificada carece de todo otro contenido que la abstracción del «quiero». L'État c'est moi.

<Nota (prosigue). La persona como verdad de la personalidad.> «Pero ADEMÁS la personalidad y subjetividad, como infinito referido a sí mismo, nunca es capaz simplemente más que de *verdad,* a saber su próxima verdad inmediata como persona, sujeto consciente de sí, es decir *uno* por antonomasia.»

Resulta obvio que, siendo personalidad y subjetividad meros predicados de la persona y el sujeto, no existan más que como persona y sujeto (y que la persona sea *una).* Pero Hegel habría te-

[32] «La filosofía especulativa ha cristalizado teóricamente esta separación del hombre de sus propias cualidades esenciales, divinizando así como esencias autónomas cualidades puramente abstractas. ... En realidad, cuando se habla del ciudadano, el sujeto, el miembro de una familia, la persona, no se habla nunca más que de *uno* y el *mismo* ser, el hombre, sólo que cada vez en otro sentido, en otra calidad.» *(Feuerbach* III, pág. 242; *Aportes,* pág. 85.) Donde están los puntos suspensivos, Feuerbach comenta un texto de la *Filosofía del Derecho* hegeliana. Pero Feuerbach se enfrenta al Estado prusiano exigiendo su reducción «al hombre»; Marx en cambio enfoca el problema en la forma directamente política de una democracia radical. Cfr. *supra,* notas 29 y 13.

nido que añadir que el *uno* sólo existe de verdad como *muchos unos*. El predicado, la esencia no agota nunca los ámbitos de su existencia en *un uno*, sino *en los muchos unos*.

Hegel, por el contrario, concluye:

> <Nota (prosigue).> «La personalidad del Estado existe en la realidad sólo como una *persona*, el *monarca*.»

O sea, como la subjetividad sólo es real en cuanto sujeto y el sujeto sólo en cuanto uno, la personalidad del Estado sólo es real como una persona. ¡Vaya una conclusión! Con el mismo derecho podría concluir Hegel: como cada hombre es uno, la especie humana consta de un único individuo.

> <Nota (prosigue).> «Personalidad expresa el concepto como tal, persona contiene ADEMÁS la realidad del concepto, y sólo esta concreción convierte el concepto en IDEA, verdad.»

Cierto que la *personalidad* es mera abstracción sin la persona; pero la persona no es más que la *Idea real* de la personalidad en su existencia como especie, *como las personas*.

> <Nota (prosigue). La persona jurídica como abstracción.> «Una persona *moral*—como se suele decir—, sea sociedad, municipio o familia, por concreta que sea de suyo, contiene la personalidad sólo como un factor abstracto; la personalidad no ha alcanzado en ella su verdadera existencia. En cambio el Estado es precisamente una totalidad, en la que los factores del concepto cobran otra realidad según la verdad característica de cada uno de ellos.»

En estas líneas reina una gran confusión. La persona *moral* —sociedad, etc.— es calificada de abstracta y junto con ella lo son precisamente las configuraciones de la especie <humana> en las que la *persona real* da cuerpo a su contenido real, se objetiva y abandona la abstracción de «person quand même». En vez de reconocer esta *realización* de la persona como lo más concreto, Hegel asigna al Estado el privilegio de que un «factor del concepto», la «individualidad», alcance una «existencia» mística. Lo racional no consiste en que la razón de la persona real llegue a ser realidad, sino en que lo logren los factores del concepto abstracto[33].

---

[33] «Lo único que alcanza Hegel es ... una existencia y realidad imaginaria. ... Hegel convierte las cosas en meros pensamientos.» (*Feuerbach* III, pág. 237; *Aportes*, pág. 80.)

<Nota (prosigue). Originariedad de la Corona.> «El concepto de monarca es el más difícil para el raciocinio —es decir, para la forma de pensar del entendimiento reflexivo—, pues ésta no supera la atomización de las concreciones y por tanto tampoco sabe más que de razones, puntos de vista parciales y *deducción* por razones. Así expone la dignidad del monarca como algo *derivado* no sólo formal, sino esencialmente, cuando la verdad es que el concepto no consiste en ser algo derivado sino *único comienzo de sí mismo.* Por eso la opinión que se halla más cerca» (¡sin duda!) «de la verdad es la que tiene el derecho del monarca por fundado en la autoridad divina; y es que en ésta se encierra el carácter absoluto de ese derecho.»

«Único comienzo de sí mismo» lo es en cierto modo todo lo que existe necesariamente: el piojo del monarca como el monarca mismo. O sea que con esto Hegel no ha dicho nada específico sobre él. Pero en el caso de significar algo que distinga específicamente al monarca de todos los otros objetos de la ciencia y de la filosofía del Derecho, entonces se trata de una auténtica bufonada; sólo sería correcto en el sentido de que la «Idea = *una* persona» sólo se puede deducir con la imaginación y no con raciocinios.

<Nota (prosigue). La soberanía del pueblo como soberanía exterior e interior.> «*Soberanía del pueblo* puede significar que un pueblo es independente *de cara al exterior* y constituye un Estado propio», etc.

Esto es una trivialidad. Si «el monarca» es la «soberanía real del Estado», también hacia fuera tendría que poder valer por un «Estado autónomo» incluso sin el pueblo. Pero el monarca es soberano en cuanto representa la unidad del pueblo, de modo que por sí mismo no es más que representante, símbolo de la soberanía popular. La soberania del pueblo no viene de él, sino a la inversa, él de ella.

<Nota (prosigue).> «Asimismo puede decirse que la *soberanía interna* radica en el pueblo, siempre y cuando se hable sólo del *todo,* exactamente como ya quedó mostrado (§§ 277, 278) que al *Estado* es a quien le corresponde la soberanía.»

¡Como si hubiese otro Estado real que el pueblo! El Estado es una abstracción. El pueblo es lo único concreto. Y llama la atención el que Hegel atribuya sin reparos a algo abstracto una cualidad viva como la soberanía, cuando sólo se la atribuye a lo concreto con reparos y cláusulas.

<Nota (prosigue). La desaforada noción de pueblo.> «La soberanía del pueblo puede ser entendida en cambio por *oposición a la soberanía presente en el monarca,* y tal es el sentido ordinario,

en el que modernamente se ha empezado a hablar de soberanía popular. Tomada en este sentido es uno de esos pensamientos confusos, apoyado en la *desaforada* noción de *pueblo.*»

Los «pensamientos confusos» y la «noción *desaforada*» corresponden en este caso sola y exclusivamente a Hegel. Sin duda, una vez que la soberanía se halla *presente* en el monarca, sería un disparate ponerse a hablar de otra soberanía antagónica en el pueblo; y es que el mismo concepto de soberanía implica que su existencia no puede ser doble, cuánto menos antagónica. Pero:

1.° la cuestión es precisamente si no será una ilusión esa soberanía acaparada por el monarca. Soberanía del monarca o del pueblo: «that is the question»;

2.° además se puede hablar de una soberanía popular *por oposición a la soberanía presente en el monarca.* Sólo que entonces no se trata de *una y la misma soberanía* presente en dos partes, sino de dos *concepciones de la soberanía radicalmente opuestas,* la primera sólo realizable en un *monarca,* la otra en un *pueblo.* Es como cuando se pregunta: ¿quién es el soberano, Dios o el hombre? Una de ambas respuestas es falsa, a pesar de ser también real.

<Nota (prosigue).> «*Una vez que se prescinde* del monarca y CON ÉL de la *articulación* del todo, vinculada al monarca necesaria y directamente, el pueblo es la masa informe; ya no constituye un Estado ni posee *ninguna* de las características propias exclusivamente de un todo *intrínsecamente diferenciado:* soberanía, gobierno, tribunales, autoridades, Cortes, etc. <En cambio> desde el momento en que aparecen en un pueblo estos factores que tocan a la organización, a la vida estatal, cesa de ser esa abstracción indiferenciada, que designa la noción meramente general de pueblo.»

Este párrafo es una tautología. Si un pueblo tiene un monarca y su articulación <política> se halla vinculada a éste necesaria y directamente, o sea si se halla organizado como monarquía, claro que se convertirá en una masa informe y una noción meramente general, en cuanto se le saque de esta articulación.

<Nota (prosigue). La república es un régimen superado.> «Si por soberanía popular se entiende la forma de la *república* y más concretamente la democracia [...] entonces [...] esta opinión no puede sostener la confrontación con la Idea desarrollada.»

En efecto, esto es así siempre y cuando de la democracia no se tenga más que una «opinión» y no una «Idea desarrollada».

La democracia es la verdad de la monarquía; la monarquía no es la verdad de la democracia. Sólo si la monarquía es inconsecuente consigo misma, puede ser democracia; en la democracia

el factor monárquico no es una inconsecuencia. La monarquía no es comprensible a partir de sí misma, la democracia sí. En la democracia ningún factor recibe otro significado que el propio; todos ellos son en la realidad puros factores del demos total. En la monarquía una parte determina el carácter del todo; la Constitución entera tiene que acomodarse a ese punto invariable. La democracia es el género constitucional, la monarquía una especie y además mala. La democracia es contenido y forma; la monarquía, que *se presenta* como una forma, falsea el contenido.

En la monarquía el todo, el pueblo, se halla subsumido bajo una de las formas en que existe: la Constitución; en la democracia la *Constitución misma* se presenta solamente como *una* determinación y, más precisamente, la autodeterminación del pueblo. En la monarquía tenemos al pueblo de la Constitución; en la democracia a la Constitución del pueblo. La democracia es el *enigma* descifrado de todas las Constituciones[34]. Aquí la Constitución toca siempre fondo en su fundamento real, el *hombre real*, el *pueblo real*, y esto en una forma *subjetiva*, real y no sólo objetiva, *de suyo;* la Constitución es sentada como obra *del pueblo*. La Constitución aparece como lo que es, libre producto del hombre. También de la monarquía constitucional se podría decir en cierto modo lo mismo; pero la democracia se distingue aquí específicamente, porque en ella la *Constitución* nunca es más que *un* factor de la existencia de un pueblo: la *Constitución política* no forma por sí sola el Estado.

Hegel parte del Estado y ve en el hombre al Estado hecho sujeto; la democracia parte del hombre y ve en el Estado al hombre objetivado. Lo mismo que la religión no crea al hombre sino el hombre la religión, lo mismo no es la Constitución quien crea al pueblo sino el pueblo la Constitución. La relación de la democracia con todas las otras formas del Estado es semejante en cierto modo a la del Cristianismo con todas las otras religiones. El Cristianismo es la religión κατ' ἐξοχήν, *la esencia de la religión*, el hombre deificado como una religión *especial*[35]. Del mismo modo

---

[34] «Todo lo que en el sentido de la especulación y religión hiperfísica, trascendente no significa sino algo secundario, subjetivo, un medio, un órgano, significa en el sentido de la verdad lo primitivo, la esencia, el objeto mismo.» *(Feuerbach* V, págs. 26-27: *La esencia del Cristianismo*, Introducción, parte 1.ª) «La nueva filosofía no es una cualidad abstracta más ... sino ... el hombre que es y se sabe ... la esencia de la historia, de los Estados.» *(Feuerbach* III, pág. 240; *Aportes*, pág. 83.)

[35] «La razón natural no es sino la razón κατ' ἐξοχήν, la razón general, la razón con verdades y leyes generales. La fe cristiana en cambio o, lo que es lo mismo, la razón cristiana, es un compendio de verdades especiales, privilegios especiales y exenciones, o sea una razón especial.» *(Feuerbach* V, págs. 10-11: *La esencia del Cristianismo*, Prólogo.) Dos líneas más abajo Marx sustituye la expresión religiosa, típicamente feuerbachiana, de esta problemática —«ha deificado»— por: «ha socializado».

la democracia es la *esencia de toda Constitución,* el hombre socializado como una Constitución *especial.* La relación de la democracia con los otros regímenes es la del género con sus especies, sólo que aquí el género mismo aparece como existencia y por tanto, frente a las especies que no corresponden a la esencias como especie *particular.* Todas las otras formas de Estado son el Antiguo Testamento de la democracia. <En la democracia> el hombre no existe para la ley, sino que la ley existe para el hombre, es la *existencia del hombre;* en cambio en las otras formas de Estado el hombre es la *existencia de la ley.* Tal es el distintivo esencial de la democracia.

Todos los otros *regímenes* juntos constituyen una sola *forma de Estado* concreta y *específica.* En la democracia el principio *formal* es a la vez el principio *material.* De ahí que ella sea la verdadera unidad de lo general y lo particular. Sea por ejemplo en la monarquía, sea en la república —si se la toma meramente como una forma más de Estado— el hombre político tiene una existencia propia junto al hombre apolítico, privado. La propiedad, el contrato, el matrimonio, la sociedad burguesa aparecen en esta división como formas de existencia *distintas* del Estado *político* (Hegel lo expuso muy bien en lo que se refiere a estas formas *abstractas* del Estado[36], sólo que creía estar hablando de la Idea del Estado); ellas son el *contenido* a que se refiere el *Estado político* como forma organizadora y en el fondo como entendimiento que determina, limita, ahora afirma y luego niega, en una palabra carece de contenido propio. Tal como el Estado político se yuxtapone y distingue de este contenido en la democracia, es sólo un contenido *particular* y una de las *formas* en que *existe* el pueblo. En la monarquía por ejemplo, esto particular, la Constitución, vale por lo *general* y como tal domina y determina todo lo particular. En la democracia el Estado como algo específico es *sólo* específico, como general es el universal real y por tanto no se distingue de los otros contenidos como una calidad propia. Los franceses modernos lo han interpretado en el sentido de que el *Estado político tiene que desaparecer* en la verdadera democracia; interpretación correcta, en cuanto el Estado, como Estado político, como Constitución, deja de valer por el todo.

---

[36] Así las denomina (§ 34) y explica Hegel (§§ 41-80, 161-229). Ellas constituyen el «Estado material» por oposición al «Estado político». Marx asume esta terminología. Pero, aplicando un esquema crítico feuerbachiano (cfr. *supra,* nota 34), ve el mundo de los intereses y las individualidades como lo que genera el Estado político y su Idea. Consecuencia de ello es poco después que la misma idea de Libertad sea vista como producto de una forma «del comercio y la propiedad» *(infra,* pág. 102).

En todos los Estados no democráticos el *Estado*, la *Ley*, la *Constitución* es lo dominante, aunque en realidad no domine, es decir no impregne materialmente el contenido de los otros ámbitos no políticos. En la democracia la Constitución, la Ley, el mismo Estado no es más que una característica que el pueblo se da a sí mismo y contenido concreto suyo, en cuanto ese contenido es Constitución.

Por lo demás es evidente que la democracia es la verdad *de* todos los regímenes y por lo tanto éstos son falsos, en cuanto no son democráticos.

En la Antigüedad el Estado político constituyó su contenido público bajo exclusión de los otros ámbitos, el Estado moderno es un compromiso entre el Estado político y el no político.

En la democracia el Estado *abstracto* ya no es el factor dominante. <En cambio> la misma pugna entre monarquía y república sigue desarrollándose dentro del Estado abstracto. La república *política* es la democracia dentro de la forma abstracta de Estado. O sea que la democracia como régimen abstracto es la república, sólo que <en la verdadera democracia> cesa de ser una Constitución *meramente política*.

La propiedad, etc., en resumen todo el contenido del Derecho y del Estado es el mismo con pocas diferencias en Norteamérica y en Prusia. La *república* es allí sólo un *régimen*, lo mismo que aquí la monarquía. El contenido del Estado es exterior a estas Constituciones. Por tanto Hegel tiene razón, cuando dice: el Estado político es la Constitución; es decir, el Estado material no es político: la identidad entre Estado material y Estado político es meramente extrínseca, una simple designación recíproca. El Estado político, la Constitución fue entre los factores de la vida del pueblo el más difícil de plasmar. Su desarrollo como razón general se produjo en oposición a los otros ámbitos, como su más allá. Luego la tarea histórica consistió en la reivindicación de esa razón, si bien los diversos ámbitos no han perdido la conciencia de que su esencia privada coincide con la esencia trascendente de la Constitución o del Estado político y de que su existencia trascendente no es sino su propia enajenación en forma afirmativa. La *Constitución* ha sido hasta ahora el *ámbito religioso*, la *religión* de la vida del pueblo, el cielo de su generalidad frente a la *existencia terrena* de su realidad. El ámbito político era el único ámbito estatal en el Estado, el único ámbito en el que contenido y forma eran contenidos a nivel de especie, verdaderamente general; pero a la vez, como este ámbito se oponía a los otros, también su contenido se convirtió en formal y particular. La *vida política* en sentido moderno es el *escolasticismo* de la vida del

pueblo[37]. La *monarquía* es la perfecta expresión de esta enajenación. La *república* es la negación de la enajenación sin salir de ella. Se comprende por qué la Constitución ha comenzado a existir como tal allí donde el ámbito privado ha alcanzado existencia autónoma. Donde el comercio y la propiedad del suelo todavía no se han liberado, emancipado, tampoco lo ha hecho la Constitución. La Edad Media fue la *democracia sin libertad.*

Si la abstracción del *Estado como tal* no se ha producido hasta los tiempos modernos, es porque la abstracción de la vida privada ha comenzado en el tiempo moderno. La abstracción del *Estado político* es un producto moderno.

En la Edad Media había siervos, señoríos, gremios, universidades, etc.; es decir, que en la Edad Media propiedad, comercio, sociedades, hombre son <directamente *políticos;* el contenido material del Estado lo pone su forma; todo el ámbito privado tiene carácter político, es un ámbito político, la política caracteriza también el ámbito privado. En la Edad Media la Constitución es la constitución de la propiedad privada, pero sólo porque la constitución de la propiedad privada es la Constitución. En la Edad Media vida del pueblo y del Estado son idénticas. El hombre es el principio real del Estado, pero el hombre *sin libertad;* por tanto se trata de *democracia sin libertad,* la enajenación cumplida. La oposición abstracta y consciente <entre la vida del pueblo y la del Estado> es exclusiva del mundo moderno. La Edad Media es el dualismo *real,* la Edad Moderna el dualismo *abstracto.*

> <Nota (prosigue). El factor de la decisión antes de que existiese el Estado moderno, soberano.> «En el estadio antes señalado <(§ 273, Nota)>, cuando se clasificaban las Constituciones en democracia, aristocracia y monarquía, <es decir,> desde el punto de vista de la UNIDAD SUSTANCIAL aún COMPACTA, QUE TODAVÍA NO ha alcanzado su INFINITA DIFERENCIACIÓN Y PROFUNDIZACIÓN EN SÍ MISMA, el factor de la *última decisión autodeterminante* no se destaca como *inmanente* factor orgánico del Estado presente para sí mismo y dotado de una *realidad característica.*»

---

[37] «Escolástica es hacer de la mediación una necesidad divina y propiedad esencial de la verdad.» *(Feuerbach* III, pág. 303; *Aportes,* pág. 150.) «La filosofía moderna ha realizado y superado esa esencia divina separada y distinta de los sentidos, el mundo, el hombre; pero sólo en el pensamiento, en la razón, y precisamente en una razón también separada y distante de los sentidos, el mundo, el hombre. O sea que la filosofía moderna sólo ha demostrado la divinidad del entendimiento.» *(Feuerbach* III, pág. 276; *Aportes,* pág. 120.) «Sólo en tiempos recientes ha vuelto la Humanidad —como antaño Grecia tras el ensañamiento del mundo oriental— a ver lo sensible, es decir real de un modo sensible, es decir auténtico, objetivo; pero así precisamente es como se ha encontrado por primera vez consigo misma.» *(Feuerbach* III, pág. 308; *Aportes,* págs. 155-156.)

En la monarquía, democracia, aristocracia originarias todavía no hay una Constitución distinta del Estado real, material o sea del resto del contenido vital del pueblo. El Estado político todavía no se presenta como la *forma* del Estado material. O bien, como en Grecia, la república es la verdadera incumbencia privada, el verdadero contenido de los ciudadanos, y el hombre <meramente> privado es esclavo: el Estado político como político es el único y verdadero contenido de la vida y la voluntad de los individuos; o, como en el despotismo asiático, el Estado político no es más que la arbitrariedad privada de un solo individuo: el Estado político, lo mismo que el Estado material, es esclavo. El Estado moderno se diferencia de estos Estados caracterizados por la unidad sustancial entre pueblo y Estado no en que los diversos factores de la Constitución se han *diferenciado* en la realidad —como Hegel pretende—, sino en el hecho de que la misma Constitución se ha constituido en una realidad *específica* aparte de la vida real de pueblo, convirtiéndose el Estado político en la *Constitución* del Estado restante.

> <3. El principio dinástico. §§ 280, 281.>
>
> § 280. <El monarca como singularidad inmediata.> <...> «Esta última identidad de la voluntad del Estado es simple en su abstracción y por tanto singularidad *directa;* la característica de la *naturalidad* es por lo tanto inmanente a su concepto y el monarca existe esencialmente como *este* individuo, abstraído de todo otro contenido, destinado a la dignidad del monarca directa y naturalmente, por *nacimiento* natural.»

Ya hemos oído que la subjetividad es sujeto y el sujeto necesariamente individuo empírico, *Uno.* Ahora nos enteramos de que en el concepto de la singularidad *directa* se encierra la característica de la *naturalidad,* de la corporeidad. Lo único que Hegel ha demostrado es algo evidente: que la subjetividad sólo *existe* como individuo *corpóreo* y que, naturalmente, donde hay un individuo corporal hay *nacimiento natural.*

Hegel cree haber demostrado que la subjetividad del Estado, la soberanía, el monarca es «esencial» en cuanto es «*este* individuo, abstraído de todo otro contenido, destinado directa y naturalmente, por *nacimiento* natural, a la dignidad de monarca». La soberanía, la dignidad monárquica sería por tanto cosa de nacimiento. El *cuerpo* del monarca determinaría su dignidad. O sea que en la suprema cumbre del Estado lo decisivo sería la mera *physis* y no la razón. El nacimiento determinaría la calidad del monarca, lo mismo que determina la calidad del ganado.

Hegel ha demostrado que el monarca tiene que nacer —de lo que nadie duda—; pero no ha demostrado que el nacimiento haga al monarca.

La constitución del monarca por nacimiento es tan poco convertible en una verdad metafísica como la Inmaculada Concepción de la Virgen María. Ciertamente tan comprensible como esta creencia, este dato de la conciencia, lo es ese hecho empírico, si se toman como referencia las ilusiones y circunstancias humanas.

En la Nota, que vamos a examinar más de cerca, Hegel se regodea en haber demostrado lo irracional como absolutamente racional:

> <Nota. La conversión directa del puro Concepto en ser.> «Esta transición del concepto de la pura autodeterminación a la inmediatez del ser y con ello a la naturalidad es puramente especulativa; por tanto su conocimiento corresponde a la Lógica.»

Desde luego todo esto es puramente especulativo; y no debido al salto de la pura autodeterminación —una abstracción— al otro extremo, la *pura* naturalidad (la casualidad del nacimiento) car les extrêmes se touchent; lo especulativo consiste en que esta transición es llamada una «transición del concepto» y a la perfecta contradicción se le hace pasar por identidad, por consecuencia a la mayor inconsecuencia.

Como una confesión positiva de Hegel puede considerarse el que la abstracta calidad de «natural» no aparezca como lo que es —la abstracta calidad de natural— sino como suprema característica del Estado; éste es el punto *positivo* en que la monarquía ya no puede guardar la apariencia de ser la organización de la voluntad racional: consecuencia de que el monarca por nacimiento ocupe el puesto de la razón autodeterminante[38].

> <Nota (prosigue).> «Por lo demás se trata EN CONJUNTO DE LA MISMA» (?) «transición ya conocida como NATURALEZA DE LA VOLUNTAD EN GENERAL. Esta transición consiste en el proceso de traducir a la existencia un contenido particular de la subjetividad, en la que se halla representado como un fin <(cfr. § 8)>. Sólo que la forma PECULIAR de la Idea y de la transición a que aquí nos referimos es la *conversión directa* de la PURA AUTODETERMINACIÓN DE LA VOLUNTAD (DEL CONCEPTO SIMPLE MISMO) en un *éste,* en una existencia natural, sin mediación de un contenido *especial* (de una finalidad en la acción).»

[38] «Positivo» significa en este párrafo —siguiendo un uso lingüístico de la Ilustración— lo que no es deducible de la razón, sino que pretende justificarse frente a ella por la mera existencia. Es uno de los conceptos fundamentales con que la burguesía desprestigió al *Ancien Régime.*

Hegel dice que *en conjunto* la conversión de la soberanía del Estado (es decir, de una autodeterminación de la voluntad) en el cuerpo del monarca nato (es decir, en la existencia) es simplemente la transición al contenido, cumplida por la voluntad para *realizar* un fin *pensado* traduciéndolo a la existencia. Pero Hegel dice: en *conjunto*. La diferencia *peculiar* que aduce es tan peculiar, que elimina toda analogía y sustituye la «naturaleza de la voluntad en general» por la «magia».

En primer lugar, la *conversión* en existencia del fin representado es aquí *directa, mágica.* Segundo, el sujeto es aquí la *pura autodeterminación* de la voluntad, el *simple concepto mismo;* la esencia de la voluntad es lo determinante como un sujeto místico. No es una volición real, individual, consciente, sino la abstracción de la voluntad quien se cambia en una existencia natural, la pura Idea, que se toma *un* cuerpo individual.

Tercero, la realización de la volición en la existencia natural ocurre *inmediatamente,* es decir sin ningún *medio* como lo requiere en los demás casos la voluntad para objetivarse. Pero es que incluso falta un fin *particular,* es decir concreto, la «mediación de un contenido *especial,* de una finalidad en la acción» no tiene lugar; cosa comprensible, desde el momento en que falta un sujeto que *actúe:* la abstracción, la pura Idea de la volición, para obrar tiene que obrar místicamente. Un fin que no sea *particular* no es un fin, lo mismo que una acción sin finalidad es una acción inútil y sin sentido. Así que incluso toda la comparación con el acto teleológico de la voluntad se confiesa al fin como una mistificación. Una acción *vacía* de la Idea.

El medio es la voluntad absoluta y la palabra del filósofo, el fin particular es a su vez el fin del sujeto filosofante: construir el *monarca hereditario* a partir de la Idea pura. El que el fin se realice es sólo una *aseveración* de Hegel.

> <Nota (prosigue). El argumento ontológico.> «En el *argumento ontológico* de la existencia de Dios —como se suele llamar— tenemos la misma conversión del concepto absoluto al ser» (la misma mistificación). «Ella ha constituido la profundidad de la Idea en la Edad Moderna, mientras que actualmente se le ha llegado a considerar» (con razón) «como lo *incomprensible*».
>
> <Incapacidad del entendimiento discursivo para pensar especulativamente.> «Ahora bien, desde el momento en que la noción del monarca es reducida al nivel de la conciencia ordinaria» (es decir, razonable), «el entendimiento quedará estancado a fortiori en su separación y en los consecuentes resultados de su cortedad raciocinadora; luego negará que el factor de la última decisión en el Estado se halle vinculado *en sí y para sí* (es decir en el concepto de la Razón) a la naturalidad inmediata.»

Nadie aceptaría que la *última decisión nace.* Hegel afirma que el monarca es por nacimiento la última decisión; pero ¿quién ha dudado nunca que la última decisión en el Estado «se halle vinculada» a individuos reales *corporales,* o sea «a la naturalidad inmediata»?

> § 281. <La majestad del monarca como garantía de la unidad estatal.> «La unidad indivisa de ambos factores —la arbitraria identidad última de la voluntad y la existencia por tanto igualmente arbitraria como concreción encomendada a la *Naturaleza*—, esta idea de algo *inaccesible* a la arbitrariedad constituye la *majestad* del monarca. En esta unidad reside la *unidad real* del Estado, sólo esta inmediatez interna y *externa* substrae la unidad real del Estado a la posibilidad de degradarse en el ámbito de la *particularidad,* con su arbitrariedad, fines y opiniones, la lucha entre facciones por el trono y la debilitación y ruina del poder estatal.»

Los dos factores son: el *azar de la voluntad,* la arbitrariedad, y el *azar en la naturaleza,* el nacimiento; en una palabra, *Su Majestad el Azar.* El azar es por consiguiente la *unidad real* del Estado.

Es incomprensible cómo puede afirmar Hegel que la «inmediatez interna y externa» se halle al abrigo de las colisiones <entre arbitrariedades, facciones>, etc. Ella es precisamente lo que Hegel entrega <a esas colisiones>.

Lo que Hegel afirma de la monarquia electiva vale con mayor razón aún del monarca hereditario.

> <Nota (fin). La monarquía electiva depende de las voluntades particulares.> «En una monarquía electiva la voluntad *particular* es la última instancia, con lo que la misma naturaleza de esta situación convierte la Constitución en una *capitulación electiva»,* etc., etc., «en la entrega del poder del Estado a merced de la voluntad particular, de donde resulta la transformación de los diversos PODERES EN PROPIEDAD PRIVADA», etc.
>
> <4. Los derechos de la soberanía. §§ 282-285.>
>
> § 282. <El derecho de gracia.> «De la soberanía del monarca se deriva el *derecho de agraciar* a los criminales, pues sólo a ella le compete realizar la fuerza con que el Espíritu revoca lo ocurrido, aniquilando el crimen en el perdón y el olvido.»

El derecho de gracia es el Derecho de la *gracia.* La *gracia* es la suprema expresión de una *arbitrariedad sin fundamento;* Hegel hace muy bien en designarla como el verdadero atributo del monarca. Él mismo precisa en el Apéndice al parágrafo que su origen es «*la decisión infundada*».

§ 283. <El monarca como gobernante.> <El *segundo* contenido de la Corona es el factor de la *particularidad;* es decir, del contenido particular junto con su subsunción bajo lo general. En cuanto cobra existencia particular, consiste en los Consejos supremos y las altas personalidades. Ellos someten al MONARCA para su decisión el contenido de los asuntos de Estado en curso o de las normas legales requeridas por las necesidades del momento, junto con sus aspectos *objetivos:* los motivos de decisión, las leyes pertinentes, las circunstancias, etc. Y como los *individuos* encargados de estos asuntos se hallan vinculados directamente a la persona del monarca, su elección, lo mismo que su revocación, corresponde al ARBITRIO ILIMITADO del monarca.»

§ 284. <El monarca no es responsable como gobernante.> «Sólo el lado *objetivo* de la decisión, constituido por el conocimiento del contenido y de las circunstancias, así como por las razones determinantes de carácter legal y de otra índole, es susceptible de *responsabilidad,* es decir, de demostración objetiva; de ahí que pueda corresponder a una deliberación distinta de la voluntad personal del monarca como tal. En este sentido sólo las instancias consultivas —institucionales o individuales— se hallan sujetas a RESPONSABILIDAD. En cambio la majestad peculiar del monarca, como subjetividad decisoria y decisiva, se halla por encima de toda responsabilidad sobre los actos de gobierno.»

Hegel no hace aquí más que describir con completo empirismo el *poder gubernativo* tal y como se halla constituido en la mayoría de los Estados constitucionales. Lo único que aporta la filosofía es la conversión de este «hecho empírico» en la existencia y predicado del «factor de la *particularidad* en la Corona».

(Los ministros representan el lado objetivo y racional de la voluntad soberana. Por tanto, a ellos les corresponde también la *honra* de la responsabilidad, mientras que al monarca se le deja sólo la peculiar fantasía de «majestad».) El factor especulativo resulta por tanto muy pobre, basándose el desarrollo en el detalle sobre razones tan totalmente empíricas como abstractas y malas.

Así, por ejemplo, la elección de los ministros reside en «el ilimitado arbitrio» del monarca, pues «se hallan vinculados directamente a la persona del monarca», o sea, porque son ministros. Con el mismo derecho se podría desarrollar a partir de la Idea absoluta la «ilimitada elección» del *ayuda de cámara* real.

Algo más vale la razón aducida para la *responsabilidad* de los ministros: «sólo el lado *objetivo* de la decisión, constituido por el conocimiento del contenido y de las circunstancias, así como por las razones determinantes de carácter legal y de otra índole, es susceptible de *responsabilidad, es decir de demostración objetiva*».

Evidentemente «la subjetividad decisoria y decisiva», la pura subjetividad, la pura arbitrariedad no es objetiva y, por tanto, es imposible demostrar su objetividad y responsabilidad desde el momento en que un individuo es la *existencia santificada, sancionada* de la arbitrariedad. La demostración de Hegel es apodíctica, si se parte de los presupuestos constitucionales <que él hace>. Pero Hegel no ha demostrado estos presupuestos por el hecho de *analizar* su noción fundamental. *En este quid pro quo se encierra toda* la *falta de crítica* de la filosofía hegeliana del Derecho.

> § 285. <El monarca como guardián de la Constitución.> «El *tercer factor* de la Corona se refiere a lo universal en sí y para sí. Éste consiste subjetivamente en la *conciencia del monarca* objetivamente *en el todo* de la *Constitución* y en las *leyes.* En este sentido la Corona PRESUPONE los otros factores, LO MISMO QUE ES PRESUPUESTA POR CADA UNO DE ELLOS.»
>
> § 286. <La relativa autonomía de los tres Poderes como garantía objetiva de la monarquía.> «La *garantía objetiva* de la Corona —de la legítima sucesión hereditaria, etc.— consiste en el hecho de que, igual que este ámbito tiene una realidad SEGREGADA de los otros factores <,> determinados por la razón, también los otros tienen por su parte los derechos y deberes peculiares de su carácter. En el organismo racional todos los miembros, a la vez que se conservan en propio interés, conservan por el mismo hecho a los otros en su peculiaridad.»

Lo que Hegel no ve es que este tercer factor, el «universal en sí y para sí», destruye los dos primeros <la soberanía del monarca y su particularidad> o viceversa. «La Corona presupone los otros factores, lo mismo que es presupuesta por cada uno de ellos.» Si se toma esta <presu>posición<mutua> no mística, sino realmente, entonces resulta que la Corona no procede del nacimiento, sino de los otros factores y por tanto no es hereditaria sino fluida, es decir una concreción del Estado repartida alternativamente entre los individuos de éste de acuerdo con el organismo compuesto por los otros factores. En un organismo razonable la cabeza no puede ser de hierro y el cuerpo de carne. Para que los miembros se conserven, tienen que ser *de igual condición,* de la misma carne y sangre. En cambio el monarca hereditario es de otra alcurnia, está hecho de otra pasta. A la prosa de la voluntad racionalista de los otros miembros del Estado se le opone aquí la magia de la naturaleza. Aparte de esto, los miembros sólo pueden conservarse mutuamente en tanto en cuanto todo el organismo es fluido y cada uno de ellos es absorbido por esa fluidez. Ninguno —como es aquí el caso con la cabeza del Estado— se puede mantener «inmóvil», «inalterable». Por tanto, con la <tercera> característica Hegel suprime la «soberanía nata».

Lo mismo vale de la irresponsabil dad. Cuando el príncipe vulnera el «todo de la Constitución», las «leyes», deja de existir de acuerdo con la Constitución y por tanto termina su irresponsabilidad. Pero precisamente estas leyes, esta Constitución son quienes le hacen irresponsable. De este modo se contradicen a sí mismas y esta *única* cláusula anula ya la Ley y la Constitución. La Constitución de la monarquía constitucional es la *irresponsabilidad.*

Pero una vez que Hegel se conforma con que «igual que este ámbito tiene una realidad *segregada* de los otros factores, determinados por la razón, también los otros tengan *por su parte* los derechos y deberes *peculiares* de su carácter», tendría que llamar organización a las formas políticas de la Edad Media. Lo único que le queda es una masa de ámbitos especiales unidos por el contexto de una necesidad extrínseca; y ciertamente lo único que encaja aquí es un monarca de carne y hueso. En un Estado en que cada característica existe *independientemente,* también la *soberanía del Estado* tiene que hallarse solidificada como un individuo *particular.*

Resumen del desarrollo que hace Hegel de la Corona, o sea, de la *Idea de la soberanía del Estado.*

§ 279, Nota (pág. 367) dice:

> <La soberanía del pueblo ad extra.> «*Soberanía del pueblo* se puede tomar en el sentido de que un pueblo es totalmente autónomo *hacia fuera* y constituye un Estado propio. Así sería el caso con el pueblo de Gran Bretaña. En cambio tanto el pueblo de Inglaterra o Escocia como el de Irlanda o Venecia, Génova, Ceilán, etc. ya no serían pueblos soberanos, desde que han dejado de contar con MONARCAS PROPIOS o gobiernos supremos.»

Aquí la *soberanía del pueblo* es por tanto la *nacionalidad;* la soberanía del monarca es la *nacionalidad*[39]. Dicho de otro modo, el

[39] La estructura de la falacia hegeliana se centra según Marx (siguiendo a Feuerbach, cfr. *supra,* nota 18) en su inversión de sujeto y predicado; más precisamente, el primer «es» («la soberanía del pueblo es la nacionalidad») es cópula sólo gramatical: el predicado gramatical es el sujeto real. El segundo «es» («la soberanía del monarca es la nacionalidad») es cópula no sólo gramatical sino real. Es decir, que ya en la primera frase el sujeto real («la soberanía del pueblo») es puesto como sujeto gramatical, pero pensado como predicado real. La segunda frase en cambio convierte el sujeto de la frase anterior en predicado gramatical y real, subordinado el sujeto gramatical (y real). También la siguiente frase presenta la misma estructura de la segunda: «el principio de la monarquía» es el *sujeto* gramatical y real de la «nacionalidad»; la frase de relativo en que termina invierte gramaticalmente y repite realmente la primera frase (la nacionalidad constituye «la soberanía de un pueblo»). «Nacional» equivale en este texto a «estatal».

principio de la monarquía es la *nacionalidad* que constituye sola y exclusivamente la soberanía de un pueblo. Un pueblo, cuya *soberanía* consiste *sólo* en la nacionalidad, tiene un *monarca.* Las diferentes nacionalidades de los pueblos no pueden considerarse y expresarse mejor que por medio de diversos *monarcas.* El abismo que hay entre estas nacionalidades es el que existe entre individuos absolutos.

Los griegos (y los romanos) eran *nacionales,* porque y en cuanto eran un *pueblo soberano.* Los germanos son *soberanos,* porque y en cuanto son nacionales.

En la misma Nota <(cfr. *supra)*> ha dicho también Hegel:

> «Una persona *moral* —como prosigue la misma Nota— sea sociedad, municipio o familia, por concreta que sea de suyo, CONTIENE la personalidad sólo como un factor ABSTRACTO; la personalidad no ha alcanzado en ella su VERDADERA EXISTENCIA. En cambio el Estado es precisamente una totalidad en la que los factores del concepto cobran realidad de acuerdo con su verdad CARACTERÍSTICA.»

La persona moral —sociedad, familia, etc.— contiene la personalidad sólo abstractamente. Por el contrario, en el monarca la persona *contiene el Estado.*

La verdad es que sólo en la persona *moral* —sociedad, familia, etc.— ha alcanzado verdadera existencia la *personalidad* de la *persona abstracta.* Pero Hegel concibe sociedad, familia, etc., en una palabra, la *persona moral,* no como realización de la persona real y empírica, sino como persona *real,* sólo que no poseyendo el factor de la personalidad más que abstractamente. Consecuentemente en Hegel no es la persona real lo que se transforma en el Estado, sino el Estado el que tiene que hacerse primero persona real. Así, en vez de ser desarrollado el Estado como suprema realidad de la persona, como suprema realidad social del hombre, es *un* hombre empírico *singular,* la persona empírica, lo desarrollado como suprema realidad del Estado[40]. Esta tergiversación de lo subjetivo en objetivo y de lo objetivo en subjetivo es la consecuencia de que la intención de Hegel sea escribir la biografía de la sustancia abstracta, de la Idea; de que por tanto la acción humana, etc. tenga que aparecer como actividad y resultado de otro; de que la condición humana no actúe según Hegel en su existencia *real, humana,* sino cerrada en su abstracción, como una singularidad imaginaria. El resultado ineludible es que una *existencia empírica* es toma-

[40] Cfr. *supra,* nota 24; cfr. MEW II, pág. 204: OME 6, pág. 226.

da *sin* ningún sentido *crítico* como la verdad real de la Idea. Y es que de lo que se trata no es llevar la existencia empírica a su verdad, sino la verdad a una existencia empírica, con lo que la más cercana es desarrollada como un factor *real* de la Idea. (Luego volveremos a esta conversión necesaria de empiría en especulación y de especulación en empiría <: *infra,* págs. 122, 137, 140-141>.)

De este modo se despierta también la impresión de algo *místico* y *profundo*[41]. Es una banalidad decir que el hombre nace y que esta existencia producida por el nacimiento físico llega a constituir el hombre social, etc., para culminar en el ciudadano; <a fin de cuentas> por su nacimiento lo es el hombre todo lo que llega a ser. En cambio es muy profundo, es frappant que la Idea del Estado nazca directamente, que al nacer el príncipe se haya dado a luz a sí mismo en la existencia empírica. De esta manera no se ha adquirido un contenido, sino que únicamente se ha cambiado la *forma* del viejo. Éste ha recibido *forma* filosófica, un certificado filosófico.

Otra consecuencia de esta especulación mística es que una existencia empírica *particular,* singular es concebida a diferencia de las otras como la *existencia* de la *Idea.* Y vuelve a hacer una profunda impresión mística el que una existencia empírica *particular* sea producida por la Idea; una Encarnación divina se nos manifiesta a todos los niveles.

Si, por ejemplo, al ser desarrollada la familia, la sociedad burguesa, el Estado, etc., estas formas sociales de la existencia humana son consideradas como realización, objetivación del ser humano, la familia, etc., aparecerán como cualidades inherentes a un sujeto[42]. El hombre sigue siendo el ser de todos estos seres; pero además éstos aparecen como su generalidad *real* y por tanto también como lo *común.* Por el contrario, si la familia, sociedad burguesa, Estado, etc. son concreciones de la Idea, de la sustancia-sujeto, entonces tienen que <comenzar por> cobrar realidad empírica; los hombres se dividirán en dos masas: una los burgueses —en los que se despliega la Idea de la sociedad burguesa—, la otra los ciudadanos. Como propiamente sólo se trata de

---

[41] «Lo que es, tal y como es, o sea lo verdadero dicho verdaderamente, parece superficial. Lo que es, tomado como no es, o sea expresado falsa, tergiversadamente, da la impresión de algo profundo.» *(Feuerbach* III, pág. 231; *Aportes,* pág. 74.)

[42] El «sujeto», por oposición a Hegel, no es la Idea sino —como postulaba Feuerbach— el hombre real. Pero el postulado mismo de Feuerbach, el hombre, es una idea abstracta, como pronto criticará Marx. Ahora, aunque mantiene el lenguaje de Feuerbach, de hecho va diferenciando ya esa referencia general.

una *alegoría,* de dotar a no importa qué realidad empírica con el *significado* de la realización de la Idea, es evidente que estos recipientes habrán cumplido su función en cuanto se hayan convertido en la encarnación concreta de un factor de la vida de la Idea. De ahí que lo universal aparezca constantemente como algo determinado, particular a la vez que lo singular nunca alcanza su verdadera universalidad.

Lo más profundo y especulativo parecerá entonces el que las características más abstractas y alejadas aún de su verdadera realización social aparezcan como las Ideas supremas, directamente encarnadas en el hombre; tales características son las bases naturales del Estado, como el nacimiento (en el príncipe) o la propiedad privada (en el monarca).

Es evidente que Hegel toma en sentido contrario el buen camino. Lo más simple es <para él> lo más complicado, y lo más complicado lo más sencillo. Lo que tenía que ser punto de partida se convierte en resultado místico y lo que razonablemente debería ser resultado se convierte en punto místico de partida.

Ciertamente lo único que significa hacer del monarca la *persona* abstracta que encierra *en* sí el *Estado,* es que la esencia del Estado es la *persona* abstracta, *privada.* Para que el Estado confiese su secreto, hay que esperar a que llegue la hora de su expansión. El monarca es la única persona privada en la que se realiza la relación de toda persona privada con el Estado.

El carácter hereditario del monarca se desprende de su concepto. Debe ser la persona específicamente diferente de toda la especie, de todas las otras personas. Y ¿cuál es la diferencia más sólida y fundamental de una persona con todas las otras? El *cuerpo.* La suprema función del cuerpo es la *actividad sexual.* El supremo acto constitucional del rey será por tanto su actividad sexual: mediante ella *hace* un <nuevo> rey y perpetúa su cuerpo. El cuerpo de su hijo es la reproducción de su propio cuerpo, la creación del cuerpo de un rey.

b) *El Poder Ejecutivo. <§§ 287-297.>*

<1. El Gobierno. §§ 287-290.>

§ 287. <Las tareas del gobierno.> «De la DECISIÓN del monarca se distinguen su REALIZACIÓN y APLICACIÓN y en general la prosecución y mantenimiento de las decisiones anteriores, de las leyes en vigor, instituciones y organismos del bien común, etc. Esta tarea de *subsumir* <bajo la decisión del monarca> se halla comprendida en el *Poder Ejecutivo,* que abarca además

los poderes *judicial* y de *orden público*[43]; éstos se refieren directamente a lo particular, es decir a la sociedad burguesa, y hacen valer en los fines de ella el interés general.»

La explicación corriente del Poder Ejecutivo. Lo único *peculiar* de Hegel es que *coordina los Poderes Ejecutivos,* de Orden Público y *Judicial,* cuando lo usual es tratar los Poderes Administrativo y Judicial como opuestos.

§ 288. <El nombramiento de los cargos corporativos.> «Los *específicos* intereses de las corporaciones corresponden a la sociedad burguesa Y SE HALLAN FUERA DEL UNIVERSAL EN SÍ Y PARA SÍ DEL ESTADO MISMO (§ 256). Su administración corresponde a las corporaciones (§ 251) sea municipales, sea comerciales y profesionales, y a sus cargos: presidentes, administradores, etc. Los asuntos de que se ocupan estos cargos son por una parte la *propiedad privada* y el *interés* de esos ámbitos *específicos;* en este sentido su autoridad se basa en la confianza de su comunidad o corporación. Por otra parte estos círculos tienen que mantenerse subordinados a los intereses superiores del Estado; así es que la provisión de estos cargos requerirá por lo general una mezcla de elección popular por parte de los interesados y de ratificación y nombramiento superiores.»

Simple descripción de la situación empírica en algunos países.

§ 289. <La subordinación de los asuntos corporativos al Ejecutivo.> «La *salvaguarda del interés general del Estado* y de la *legalidad* de estos derechos especiales, así como la reducción de ellos a aquél requiere la atención de los DELEGADOS del Poder Ejecutivo, de los *funcionarios* EJECUTIVOS y de todos los Consejos en que se reúnen las autoridades consultivas superiores, todos los cuales convergen en las instancias superiores en directo contacto con el monarca.»

Hegel no ha *desarrollado* el *Ejecutivo.* Pero, aun suponiendo que lo hubiera hecho, tampoco ha demostrado que sea algo más

[43] En países como España «orden público» suena aún directamente a dictadura (así «Tribunal de Orden Público») o, por lo menos, a «fuerzas del orden». En Derecho «orden público» significa en cambio el conjunto de ordenanzas que regulan en general la vida privada, sea prescripciones de solidez en construcción, de seguridad en cines, etc. ... y también la «policía». El sentido originario de esta última palabra —equivalente en el siglo XIX y parcialmente incluso hoy en día a «orden público»— se ha degradado hoy demasiado como para que esté justificada la anacrónica traducción, incomprensiblemente habitual, de «Polizei» por «policía». En las primeras líneas de su comentario a este parágrafo, Marx emplea como sinónimos «poder de orden público» («polizeiliche Gewalt») y «poder administrativo» («administrative Gewalt»).

que *una función,* una *característica* del ciudadano. Y sólo ha podido deducirlo como un Poder *específico, propio,* a base de considerar los «intereses específicos de la sociedad burguesa» como algo que «se halla fuera del universal en sí y para sí del Estado».

> <§ 289, Nota. Conflicto entre autoadministración y gobierno.> «Lo mismo que la SOCIEDAD BURGUESA ES EL CAMPO DE BATALLA DEL INTERÉS PRIVADO INDIVIDUAL DE TODOS CONTRA TODOS, ASÍ RADICA AQUÍ EL CONFLICTO DE ESOS INTERESES CON LOS ASUNTOS PARTICULARES CORPORATIVOS Y DE ÉSTOS Y aquéllos con los superiores puntos de vista y disposiciones del Estado.» +
>
> <La autoadministración como medio para formar una convicción ciudadana.> «El espíritu de corporación, que se produce en los diversos ámbitos en cuanto son legítimos, se convierte inmanentemente, sin dejar de ser él, en el Espíritu del Estado, pues a través de éste alcanza sus fines particulares. Tal es el SECRETO del patriotismo de los burgueses en el sentido de que saben que el Estado es su sustancia; él sostiene EN EFECTO los ámbitos específicos de la sociedad burguesa, junto con la justificación y autoridad de que gozara así como el bienestar de los individuos. El espíritu de corporación, como contiene *inmediatamente* el *arraigo de lo especial en lo general,* encierra ya la profundidad y fuerza del Estado, que <también> tiene como convicción <patriótica>.»

Interesante

1.° por la definición de la sociedad burguesa como bellum omnium contra omnes;

2.° porque el *egoísmo privado* se traiciona como «*secreto del patriotismo de los burgueses*» y como la «profundidad y fuerza del Estado» en la «convicción»;

3.° porque el «burgués», el hombre de los intereses especiales en contraposición con lo general, el miembro de la sociedad burguesa, es considerado como «individuo fijo»; en cambio el Estado se enfrenta a los «burgueses» igualmente en forma de «individuos fijos».

Uno creería que Hegel tenía que determinar la «sociedad burguesa» y la «familia» como característica de todo ciudadano y por tanto también las «cualidades políticas» superiores. Pero no es el mismo individuo el que desarrolla una nueva característica de su esencia social. Es la esencia de la voluntad la que supuestamente desarrolla a partir de sí misma sus concreciones. Las existencias empíricas del Estado en su variedad y distinción son vistas como encarnaciones directas de una de estas concreciones.

A la vez que lo general es hipostasiado, se le confunde directamente con la existencia empírica y lo limitado es tomado en seguida sin crítica por la expresión de la Idea.

Hegel se contradice sólo en cuanto no considera al «hombre familiar» con la misma consecuencia que al burgués como una raza fija, excluida de las otras cualidades.

> § 290 <La organización del gobierno: los ministerios.> «También en la TAREA DE GOBERNAR existe la división del trabajo <(§ 198)>. En este sentido la tarea formal, pero difícil, de la organización gubernativa consiste en que <a)> la vida burguesa sea gobernada desde abajo en la misma *concreción* que ahí le corresponde. <b)> No obstante la tarea del gobierno tiene que articularse en sus subdivisiones *abstractas* alrededor de diversos centros a cargo de autoridades propias. <c)> La actividad de éstas hacia abajo tiene que confluir con la de la cúspide del Ejecutivo en un cuadro concreto de conjunto.»

El Apéndice, para más adelante.

> <2. Los funcionarios. §§ 291-297.>
>
> § 291. <El carácter público de los funcionarios.> «Las actividades del gobierno son de naturaleza *objetiva,* de antemano decidida sustancialmente por sí mismo (§ 287), y los *individuos* son a quienes corresponde el cumplirlas y realizarlas. Nada une directa y NATURALMENTE ambos <extremos>; por tanto los individuos no se hallan predestinados a esas actividades por la personalidad natural y el nacimiento. En orden a su designación, para ellos el factor objetivo es el conocimiento y la prueba de su aptitud. Esta prueba le garantiza al Estado lo que necesita y a todos los burgueses la POSIBILIDAD —a la vez que única condición— de consagrarse al estamento general.»
>
> § 292. <El nombramiento de los funcionarios por el monarca.> «Toda vez que, a diferencia por ejemplo del arte, <la calificación> objetiva <para los cargos públicos> no reside en la genialidad, tiene que haber una indefinida *pluralidad* <de candidatos> entre los que es difícil determinar el mejor con absoluta precisión. La elección y nombramiento para un puesto de *este* individuo entre varios, así como su habilitación para el desempeño de la cosa pública es el aspecto subjetivo. Esta vinculación entre individuo y cargo —dos aspectos que no tienen nada que ver entre sí— compete a la Corona como Poder último y soberano.»
>
> § 293. <La relativa autonomía del gobierno frente al monarca.> «<a)> Los asuntos de Estado específicos que la MONARQUÍA confía a las autoridades pertenecen al lado *objetivo* de la soberanía inherente al monarca. <b)> La *diferencia* precisa entre ellos se halla igualmente dada por la naturaleza de las cosas. Y la actuación de las autoridades no sólo es <a)> el cumplimiento del deber, sino <b)> también un derecho tomado de lo contingente.»

Lo único que interesa <a Hegel es> «el lado *objetivo* de la soberanía *inherente* al monarca».

§ 294. <Los derechos del funcionamiento.> «Una vez vinculado el individuo a un cargo público por el acto soberano (§ 292), se halla sometido a la condición del cumplimiento de su deber. Tal cumplimiento es lo sustancial de su situación y no es sino *consecuente* con esta situación sustancial que encuentre en ella junto con el bienestar material la satisfacción garantizada de su particularidad (§ 264) así como la independencia de su situación exterior y de su actividad oficial frente a toda otra dependencia o influjo subjetivos.»

<*Nota.* El Ethos del funcionario.> «<...> El Servicio del Estado», dice la Nota, «requiere sacrificar toda satisfacción independiente y arbitraria de fines subjetivos; precisamente por este sacrificio concede el derecho de encontrar satisfacción en el cumplimiento del deber y sólo en él. En este sentido <(en cuanto los individuos sirven conscientemente al Estado)>, aquí reside la fusión del interés general con el particular que constituye el concepto y la oculta solidez del Estado (§ 260).»

<...>

<Independencia de los funcionarios frente a la sociedad burguesa.> «La satisfacción garantizada de las necesidades particulares libera de la pobreza, que puede inducir a buscar recursos en detrimento de los deberes oficiales. En el poder general del Estado, los que se encargan de sus asuntos encuentran protección contra el otro aspecto subjetivo, las pasiones privadas de los súbditos, cuyo interés privado, etc., sufre detrimento al hacerse valer lo general.»

§ 295. <El control de los funcionarios.> «Contra el abuso de poder por parte de las autoridades y sus funcionarios Estado y súbditos se hallan protegidos, primero, directamente por la organización jerárquica y responsabilidad de aquéllos; segundo, por los derechos de las comunidades y corporaciones; éstos contrarrestan inmanentemente la injerencia de toda arbitrariedad subjetiva en el poder confiado a los funcionarios y completan desde abajo el control desde arriba, cuando éste no alcanza al comportamiento de cada funcionario.»

§ 296. <La formación de los funcionarios y la grandeza del Estado como correctivo contra la arbitrariedad privada.> «Ciertamente para que el desapasionamiento, la conciencia del Derecho y la benignidad de la conducta se hagan *costumbre* <entre los funcionarios es precisa <a)> por de pronto una directa *formación ética* e *intelectual;* ésta contrapesa espiritualmente el mecanicismo, etc. que trae consigo el aprendizaje de las llamadas ciencias de los objetos de estos ámbitos, la práctica requerida por los asuntos, el trabajo real, etc. <b)> También la *grandeza* del Estado es un factor principal, que no sólo rebaja el peso de los lazos familiares y otros vínculos privados, sino también debilita y por tanto mella pasiones tales como la venganza y el odio; en la

ocupación con los grandes intereses <de un> gran Estado desaparece la resistencia de estos aspectos subjetivos y los intereses, ideas y ocupaciones generales se convierten en costumbre.»

§ 297. <Peligros de un aislamiento del Cuerpo de funcionarios.> «Los miembros del gobierno y los funcionarios forman la mayor parte de la *clase media*, en la que se encuentra la inteligencia cultivada y la conciencia de la ley entre la masa de un pueblo. Las INSTITUCIONES DE LA SOBERANÍA desde arriba y de los DERECHOS CORPORATIVOS desde abajo se encargan de que esa clase no adopte la posición aislada de una aristocracia, ni cultura y capacidad se conviertan en un medio de arbitrariedad y tiranía.» <...>

«*Apéndice.* En la clase media, a la que pertenecen los funcionarios, se encuentra la conciencia del Estado y la cultura más sobresaliente. De ahí que constituya la principal columna del Estado en lo que se refiere a la conciencia del Derecho y a la inteligencia. <...> Para el Estado es del mayor interés la formación de esta clase media; pero esto sólo puede ocurrir en una organización como la que hemos visto, en la que son legítimos círculos particulares, relativamente independientes, y existe un MUNDO DE FUNCIONARIOS, cuya arbitrariedad se halla contrarrestada por esas legitimidades. El comportamiento de acuerdo con el Derecho general, así como el hábito de este comportamiento, se deriva de la contraposición que constituyen los ámbitos de por sí independientes.»

Lo que Hegel dice del «Poder Ejecutivo» no merece el nombre de desarrollo filosófico. La mayor parte de los parágrafos podría figurar literalmente en el Landrecht prusiano, a pesar de que la Administración propiamente dicha es el punto más difícil de todo el desarrollo[44].

Como Hegel ya ha vindicado el Poder «Judicial» y el de «Orden Público» para el ámbito de la *sociedad burguesa*, el *Poder Ejecutivo* se reduce a la Administración pública, que Hegel desarrolla como *burocracia*.

---

[44] La teoría hegeliana de la Administración —que va a ser criticada en las siguientes páginas— resultaba desde la experiencia política de Marx más que apologética, auténticamente grotesca. Entre 1842 y 1843 una serie de artículos suyos en la «Gaceta Renana habían denunciado la ignorancia y capricho con que los funcionarios esgrimían la censura contra las inteligencias más competentes del país («Notas acerca de la última circular prusiana sobre la censura»), el desprecio del Código Civil prusiano por los criterios más fundamentales del Derecho y la humanidad («El proyecto de ley sobre el divorcio»), la violación por parte del legislador de derechos ancestrales y universales del pueblo («Debates sobre la ley acerca del robo de leña») y por último la marginación de masas enteras contra la misma idea del Derecho y del Estado («Defensa del †† corresponsal del Mosela»). Este último artículo, por último, dio a Marx mismo la oportunidad de experimentar en propia carne la racionalidad de la administración prusiana defendida por Hegel. El *Landrecht* prusiano, en vigor desde 1794, reconocía abstractamente el principio de igualdad; pero en concreto sancionaba el orden tradicional. Era un Código a la vez administrativo, civil, penal y eclesiástico.

La burocracia presupone por de pronto la «*autoadministración*» de la sociedad burguesa en «*corporaciones*» La única concreción además de ésta es que la elección de los administradores, cargos, etc. sea *mixta,* partiendo de los ciudadanos, confirmada por el Ejecutivo propiamente dicho («por nombramiento superior», como dice Hegel <§ 288>).

Por encima de este ámbito —para la «salvaguarda del interés general del Estado y de lo legal»— se hallan «*delegados* del Ejecutivo», los «funcionarios ejecutivos» y las «autoridades consultivas», que convergen en el «monarca» <(§ 289)>.

En la «tarea de gobernar» hay «división del trabajo <(§ 290)>. Los individuos tienen que demostrar su capacidad para los asuntos del gobierno, es decir tienen que dar exámenes <(§ 291)>. A la Corona le compete la elección de los individuos *concretos* para los cargos públicos <(§ 292)>. La articulación de estas tareas «se halla dada por la naturaleza de las cosas» <(§ 293)>. Los asuntos oficiales son el deber, el oficio al que los funcionarios dedican su vida. Por tanto el Estado es quien les debe *pagar* <(§ 294)>. La garantía contra los abusos por parte de la burocracia consiste primero en su organización jerárquica y responsabilidad, segundo en los derechos de los municipios y corporaciones <(§ 295)>. La humanidad de la burocracia depende en parte de su «directa formación ética e intelectual», en parte de la «grandeza del Estado» <(§ 296)>. Los funcionarios constituyen la «mayor parte de la clase media». La garantía contra la posible «aristocracia y tiranía» de esta clase son las «instituciones de la soberanía desde arriba y de los derechos corporativos desde abajo». La «clase media» es el estamento «culto» <(§ 297)>. Voilà tout. Hegel nos da una descripción empírica de su burocracia, en parte como es realmente, en parte como se ve a sí misma. Y con esto liquida el difícil capítulo del «Poder Ejecutivo».

Hegel parte de la *separación* entre «Estado» y sociedad «burguesa», los «intereses particulares» y «lo universal en sí y para sí» <(§ 288)>; y verdad es que la burocracia se basa en *esta separación.* Hegel parte del presupuesto de las «corporaciones»; y ciertamente la burocracia presupone las *corporaciones,* por lo menos el «espíritu de corporación» <(§ 289, Nota)>. Hegel no desarrolla el «*contenido*» de la burocracia, sino únicamente algunas características generales de su organización «formal» <(§ 290)>; y ciertamente tampoco es la burocracia más que el «formalismo» de un contenido que le es exterior.

Las *corporaciones* son el materialismo de la burocracia y la burocracia es el *espiritualismo* de las corporaciones. La corporación es la burocracia de la sociedad burguesa, la burocracia es la corporación del Estado. Por tanto, en la realidad la burocracia se

contrapone como la «sociedad burguesa del Estado» al «Estado de la sociedad burguesa», las corporaciones. Allí donde la «burocracia» es un principio nuevo, donde el interés general del Estado comienza a hacerse un interés «exclusivo» y por tanto «real», la burocracia lucha contra las corporaciones, como lucha toda consecuencia contra la existencia de sus presupuestos. Pero en cuanto la vida real del Estado se despierta y la sociedad burguesa, por el impulso de su propia razón, se libera de las corporaciones, la burocracia se esfuerza por restaurarlas. Y es que, al caer el «Estado de la sociedad burguesa», cae la «sociedad burguesa del Estado». El espiritualismo desaparece junto con el materialismo que se le opone. La consecuencia lucha por la existencia de sus presupuestos, en cuanto un nuevo principio se pone a luchar no contra esa *existencia,* sino contra su *principio.* El mismo espíritu que crea la corporación en la sociedad, crea la burocracia en el Estado. De modo que en cuanto es atacado el espíritu de corporación, lo es el de la burocracia; y aunque ésta combatió antes la existencia de las corporaciones para crearse un espacio vital, ahora intenta mantener a viva fuerza la existencia de las corporaciones con tal de salvar el espíritu de corporación, que es el suyo propio[45].

La «burocracia» es el «*formalismo del Estado*» de la sociedad burguesa; es la «conciencia del Estado», la «voluntad del Estado», el «poder del Estado» como *una corporación.* (El «interés general» sólo puede valer como «particular» para lo particular, mientras lo particular valga como «general» para lo general. Por tanto la burocracia tiene que proteger la generalidad *imaginaria* del interés particular —el espíritu de corporación— para proteger la particularidad *imaginaria* del interés general, su propio interés. El Estado tiene que ser corporación, mientras la corporación quiera ser Estado.) O sea <que la burocracia es> una sociedad *especial, cerrada,* dentro del Estado. Pero la burocracia

[45] En los *Grundrisse* (págs. 543-545: OME 22, págs. 34-37) Marx ha explanado la dialéctica histórica con que se comporta el capital frente a sus presupuestos. El presente comentario a Hegel formula una dialéctica semejante para el Estado. Tanto esta semejanza como la gran diferencia en la explanación muestra mejor que largos comentarios lo que une y separa al joven Marx crítico de Hegel con el Marx del *Capital.* El texto de los *Grundrisse* culmina en el agudo dictamen: «Mientras el capital es débil, todavía trata él mismo de apoyarse en las muletas de modos de producción pasados o llamados a desaparecer ante él. En cuanto se siente fuerte, arroja las muletas y se mueve por sus propias leyes. Tan pronto como empieza a sentir, a darse cuenta de que es un estorbo para el desarrollo, busca refugio en formas que parecen completar el dominio del capital disciplinando la libre competencia; pero a la vez anuncian la disolución del capital y del modo de producción basado en él.»

quiere la corporación como un poder *imaginario*. Ciertamente tampoco hay corporación que no quiera su interés *particular* contra la burocracia; pero *quiere* la burocracia contra la otra *corporación*, contra el otro interés particular. De ahí que la burocracia como la *corporación perfecta* triunfe sobre la *corporación*, que es la burocracia imperfecta. Reduce, o quiere reducir ésta a una apariencia; pero quiere que esta apariencia exista y que crea en su propia existencia. La corporación es el intento de la sociedad burguesa por convertirse en Estado; pero la burocracia es el Estado, que se ha convertido realmente en la sociedad burguesa.

El «formalismo del Estado» que es la burocracia, es el «Estado como formalismo» y como tal formalismo la ha descrito Hegel. Como este «formalismo del Estado» se constituye en poder real y se convierte a sí mismo en un contenido *material* propio, evidentemente la «burocracia» es una trama de ilusiones *prácticas* o la «ilusión del Estado». El espíritu burocrático es un espíritu jesuítico y teológico a más no poder. Los burócratas son los jesuitas y teólogos del Estado. La burocracia es la république prêtre.

Puesto que la burocracia es por *esencia* el «Estado como formalismo», también lo es por su *fin*. El fin real del Estado le parece así a la burocracia un fin *contra* el Estado. El espíritu de la burocracia es el «espíritu formal del Estado». De ahí que tome «el espíritu formal del Estado» <o, lo que es lo mismo,> la carencia *real* de espíritu por parte del Estado como un imperativo categórico. La burocracia se tiene a sí misma por el último fin del Estado; y como hace de sus fines «formales» su propio contenido, constantemente está entrando en conflicto con los fines «reales». Por tanto, se ve obligada a hacer pasar lo formal por el contenido y al contenido por lo formal. Los fines del Estado se convierten en fines de oficina o los de oficina en fines de Estado. La burocracia es un círculo del que nadie puede escapar. Su jerarquía es una *jerarquía del saber*. La cúspide confía a los círculos inferiores el conocimiento de lo singular, mientras que los círculos inferiores confían a la cúspide el conocimiento de lo general; y así se engañan mutuamente.

La burocracia es el Estado imaginario añadido al Estado real, el espiritualismo del Estado. De ahí que todas las cosas tengan un significado doble —real y burocrático—, como el saber (y la voluntad) son dobles —reales y burocráticos—. Sólo que lo real es tratado como burocrático, de acuerdo con su esencia trascendente, espiritual. La burocracia posee en *propiedad privada* el ser del Estado, la esencia espiritual de la sociedad. El espíritu general de la burocracia es el *secreto*, el misterio guardado hacia dentro por la jerarquía, hacia fuera por la solidaridad de Cuerpo. Mostrar el espíritu del Estado, incluso la convicción cívica le parece así a la

burocracia una *traición* a su misterio. La *autoridad* es, por tanto, el principio de su saber y la divinización de la autoridad su *convicción.* Sólo que en el seno de la burocracia el *espiritualismo* se convierte en *craso materialismo,* en el materialismo de la obediencia pasiva, de la fe en la autoridad, del *mecanismo* de una acción formal fija, de principios, opiniones y costumbres inmobles. En cuanto al burócrata particular, el fin del Estado se convierte en su fin privado, en la *caza de puestos más altos,* en *hacer carrera.* La vida real es para él algo *material,* 1.° <objetivamente,> en cuanto *es espíritu de esta vida tiene existencia propia y aparte* en la burocracia; por tanto, la burocracia tiene que tender a materializar la vida tanto como sea posible; 2.° <subjetivamente,> para el mismo burócrata, en cuanto la vida se convierte en objeto que despachar burocráticamente; al burócrata le está prescrito su propio espíritu, su fin se encuentra fuera de él, su existencia es la del despacho. El Estado sólo existe en la forma de diversos espíritus burocráticos fijos, cuya única coherencia es la subordinación y la obediencia pasiva. La ciencia *real* parece vacía, la vida real muerta, toda vez que este saber y vida imaginarios pasan por lo real. El burócrata, por tanto, tiene que comportarse jesuíticamente con el Estado real, sea su jesuitismo consciente o no. Pero es inevitable que, en cuanto a éste, se le enfrente el saber, se haga también consciente de sí y se convierta en jesuitismo deliberado. Así como la burocracia es por una parte este craso materialismo, por la otra se muestra su craso espiritualismo en que quiere *hacerlo todo,* es decir, que para ella la *voluntad* es la causa prima. <Actitud lógica> desde el momento en que no es más que existencia *activa,* cuyo contenido recibe de fuera; sólo dando forma y limitando este contenido puede demostrar la propia existencia. El mundo no es para el burócrata sino objeto de despacho.

Cuando Hegel llama al Poder Ejecutivo el lado *objetivo* de la soberanía inherente al monarca, tiene razón en el mismo sentido en que la Iglesia católica fue la *existencia* real de la soberanía, contenido y espíritu de la Santa Trinidad. La identidad del interés del Estado y del fin privado particular se halla establecida[46] en la burocracia, de modo que el *interés del Estado* se convierta en un fin privado *particular* frente a los otros fines privados.

---

[46] De ordinario traduzco por «establecer», «sentar» el término *setzen,* típico del idealismo alemán. La traducción literal «poner» carece actualmente de las connotaciones que hacen al alemán *setzen (Satzung, Satz,* etc.) más apto para esta extensión semántica. Ciertamente el «ponere» latino tiene ya en Spinoza el sentido idealista de paso activo de la idea a la realidad, de la definición a la existencia. Pero sólo «presuponer» conserva en castellano un resto de sentido análogo, propiamente referido a la «tesis» aristotélica. Cfr. *supra,* nota 6.

La supresión de la burocracia sólo puede consistir en que el interés general se convierta en interés particular *realmente* y no, como en Hegel, sólo mentalmente, en la *abstracción;* y ello sólo es posible si el interés *particular* se convierte realmente en el interés *general.* Hegel parte de una contraposición irreal y por consiguiente sólo llega hasta una identidad imaginaria, que de hecho es a su vez antagónica. Una identidad así es la burocracia.

Sigamos ahora en detalle el desarrollo de Hegel.

La única característica filosófica que da Hegel del *Poder Ejecutivo* es la «*subsunción*» de lo singular y particular bajo lo universal, etc. <(§ 287)>.

Hegel se conforma con esto. Por de pronto está la categoría «subsunción» de lo particular, etc., que tiene que ser realizada. Luego Hegel echa mano de cualquier existencia empírica del Estado prusiano o <de otro Estado moderno (tal como es con pelos y señales), en la que se realiza entre otras también esta categoría sin expresar, por eso, una esencia específica. También la matemática aplicada es una subsunción, etc. Hegel no se pregunta si ésta es la forma racional, adecuada de subsunción. Se queda con *una* categoría y se conforma con encontrar una existencia que le corresponda. Hegel le da *a su Lógica un cuerpo político;* lo que no da es la *lógica del cuerpo político* (§ 287)[47].

Lo primero que nos comunica sobre la relación de las corporaciones y municipios con el gobierno es que su *administración* (el nombramiento de sus cargos) requiere «por lo general una mezcla de elección popular por parte de los interesados y *de ratificación* y nombramiento superiores». Por tanto, la *elección mixta* de los jefes de municipio o corporación sería la *primera relación* entre sociedad burguesa y Estado o Poder Ejecutivo, su *primera identidad* (§ 288). Esta identidad es, incluso según Hegel, muy superficial, un mixtum compositum, una «*mezcla*». La contraposición es tan tajante como esta identidad es superficial. «Los asuntos» (a saber de la corporación, el municipio, etc.) «son por una parte la *propiedad privada* y el *interés* de esos ámbitos *específicos;* en este sentido su autoridad se basa en la confianza de su comunidad o corporación. Por otra parte estos círculos tienen que mantenerse subordinados al *interés superior del Estado*». De aquí resulta la «elección mixta», antes indicada.

---

[47] La crítica del uso hegeliano de la categoría «subsunción» repite aquí la referente a la categoría «organismo» (cfr. *supra,* pág. 77). También las páginas siguientes van a insistir en la antinomia sin resolver, por la que comienza el comentario de Hegel, entre los particulares y el Estado *(supra,* pág. 93), y es que ahí «se halla expresado todo el misterio de la Filosofía del Derecho y, en general, de la filosofía de Hegel» *(supra,* pág. 74).

La administración de la corporación encierra por consiguiente la contraposición:

Propiedad privada e interés de los ámbitos especiales contra el interés superior del Estado; o sea, oposición entre propiedad privada y Estado.

No es preciso notar que la solución de esta contraposición mediante la *elección mixta* constituye un mero *compromiso,* un convenio, la *confesión* de un dualismo irresuelto, una «*mezcla*», un *dualismo* en sí misma. Los intereses *especiales* de la<s> corporacion<es> y los municipios encierran un *dualismo inmanente,* constitutivo igualmente de su *administración.*

Pero donde la oposición se presenta en toda su radicalidad es en la relación entre estos «intereses *específicos de las corporaciones*», etc., que «se hallan fuera del universal en sí y para sí del *Estado*», y este «universal *en sí y para sí del Estado*». Otra vez, comenzado por la inmanencia de este último ámbito:

> «La salvaguarda del interés general del Estado y de la legalidad de estos derechos especiales, así como la reducción de ellos a aquél requiere la ATENCIÓN de los DELEGADOS DEL PODER EJECUTIVO, de los *funcionarios* EJECUTIVOS y de los CONSEJOS en que se reúnen las autoridades consultivas superiores, todos los cuales convergen en las instancias superiores en directo contacto con el monarca.» (§ 289.)

<(>Fijémonos de paso en la hipótesis de los *Consejos* ejecutivos, desconocida por ejemplo en Francia. *Una vez que* Hegel cita esas instancias oficiales como «*consultivas*», ¿qué iban a ser más que «*Consejos*»*?*<)>

<1.°> Según Hegel, el «Estado mismo», el «Poder Ejecutivo intervienen en la sociedad burguesa por medio de «delegados» para «atender» al «interés general del Estado y de lo legal, etc.», estos «delegados del Ejecutivo», los «funcionarios ejecutivos», la *verdadera «representación del Estado»* no son «de» sino «contra» la «sociedad burguesa». De modo que la oposición entre Estado y sociedad burguesa se halla cristalizada; el Estado no reside en la sociedad burguesa, sino fuera de ella; lo único que hace es rozarla con sus «*delegados*», a quienes se halla encomendada en estos ámbitos la «*atención del Estado*». Estos «delegados», en vez de suprimir la oposición, la convierten en «legal», la «fijan». Por medio de sus delegados, el «Estado» se hace valer frente a la sociedad burguesa como algo ajeno y trascendente a su ser. El «Orden Público», la «Justicia», la «Administración» no son delegados de la sociedad burguesa misma —que es quien administra en ellos y por ellos su *propio* interés general— sino del Estado, que administran contra la sociedad burguesa. Hegel ex-

presa más a las claras esta *contraposición* en la Nota llena de sinceridad que ya hemos visto.

> Las actividades del gobierno son de naturaleza *objetiva* <...>, de antemano decidida (§ 291).

¿Deduce Hegel que por tanto requieren aún menos una «jerarquía del saber», que pueden ser realizadas integralmente por la «misma sociedad burguesa»? Al contrario.

Profundamente observa que deben ser realizadas por «individuos» y que «nada une directa y *naturalmente* ambos extremos». Alusión a la Corona, que no es sino el «*poder natural de la arbitrariedad*» <(cfr. §§ 283, 280, Nota in fine)> y por tanto puede proceder del «nacimiento» <(§ 280)>. La Corona no es sino el representante del factor natural en la voluntad, del «dominio de la *naturaleza física en el Estado*» <(cfr. ibídem)>.

<2.°> Los «funcionarios ejecutivos» se diferencian por tanto esencialmente del monarca en la accesión a sus cargos.

> «En orden a su designación para ellos» (o sea los asuntos del Estado) «el FACTOR OBJETIVO es el conocimiento» (la arbitrariedad subjetiva carece de este factor) «y la prueba de su aptitud. Esta prueba le garantiza al Estado lo que necesita y a TODOS LOS BURGUESES LA POSIBILIDAD, y única condición, de consagrarse al estamento GENERAL.» (§ 291.)

Esta *oportunidad* para todo ciudadano de convertirse en funcionario es por consiguiente la segunda relación afirmativa entre sociedad burguesa y Estado, la *segunda identidad* <de ambos>. Su carácter es muy superficial y dualista. Cualquier católico puede hacerse cura (o sea separarse de los laicos y del mundo). ¿Dejan por eso los curas de ser un poder trascendente para el católico? El que todo el mundo pueda adquirir el deseo de *otro* ámbito demuestra únicamente que el *suyo propio* no es la realidad de este derecho.

En el verdadero Estado la cuestión no es la posibilidad de todo burgués de consagrarse al estamento general en la forma de un estamento específico, sino la capacidad del estamento general de serlo realmente, es decir, de ser el estamento de todos los burgueses. Hegel en cambio parte del supuesto del estamento seudogeneral, ilusoriamente universal, de una universalidad que es un estamento específico.

La identidad que Hegel ha construido entre sociedad burguesa y Estado es la identidad de *dos ejércitos enemigos,* en los que cada soldado tiene la «oportunidad» de convertirse por «deserción» en miembro del ejército «enemigo»; y ciertamente tal es la descripción exacta de la actual situación empírica.

Lo mismo vale de su construcción de los «exámenes». En un Estado racional los exámenes están pensados más bien para hacerse zapatero que funcionario del Ejecutivo. Y es que la zapatería es una habilidad sin la que se puede ser social y buen ciudadano; pero los «necesarios conocimientos políticos» son una condición sin la cual, aunque se esté en el Estado, se vive fuera de él, separado de sí mismo, en el vacío. El «examen» no es más que una fórmula masónica, el reconocimiento legal de que el saber político es un privilegio.

La «unión» del «cargo público» con el «individuo», este vínculo objetivo entre el conocimiento de la sociedad burguesa y el del Estado, el *examen,* no es más que el *bautizo burocrático del saber,* el reconocimiento oficial de la *Transustanciación* del saber profano en sagrado (naturalmente el examinador lo sabe siempre todo). Nunca se oyó que los gobernantes griegos o romanos dieran exámenes. Claro que ¿cómo se va a comparar un <pobre> gobernante romano con un funcionario prusiano?

Aparte del vínculo *objetivo* del individuo con el cargo público, el *examen,* hay otro vínculo: el *arbitrio del monarca.*

> «Toda vez que, a diferencia por ejemplo del arte, <la calificación> objetiva <para los cargos públicos> no reside en la genialidad, tiene que haber una indefinida *pluralidad* <de candidatos> entre los que es difícil determinar el mejor con absoluta precisión. La elección y nombramiento para un puesto de *este* individuo entre varios, así como su habilitación para el desempeño de la cosa pública es el aspecto subjetivo. Esta vinculación entre individuo y cargo —dos aspectos que no tienen nada que ver entre sí— compete a la Corona como Poder último y soberano.» <(§ 292)>.

El monarca es en todo el representante de la casualidad. Para que la fe lleve frutos es preciso, además de la profesión de fe burocrática (el examen), el factor subjetivo de la *gracia* del monarca.

«Los asuntos de Estado específicos que la *monarquía* confía a las autoridades» (la monarquía distribuye, confía las diversas actividades estatales en forma de *asuntos* a las autoridades, *reparte el Estado entre los burócratas,* hace entrega de él lo mismo que la Santa Iglesia Romana por la ordenación; la monarquía es un sistema emanativo, que arrienda las funciones del Estado) «pertenecen al lado *objetivo* de la soberanía inherente al monarca». (§ 293.) Hegel comienza distinguiendo lo que hay de *objetivo* en la soberanía inherente al monarca de su aspecto *subjetivo.* Hasta ahora había confundido ambos aspectos. La soberanía inherente al monarca tiene aquí un sentido literalmente místico, lo mismo

que los teólogos encuentran en la Naturaleza al Dios personal. Hasta ahora el monarca había sido presentado como el aspecto subjetivo de la soberanía inherente al *Estado.* <(§ 279.)>

En el § 294 Hegel desarrolla a partir de la Idea la *remuneración* de los funcionarios. En este tema —que el Servicio del Estado asegura garantizadamente también la existencia empírica— queda establecida la *identidad real* entre sociedad burguesa y Estado. El *sueldo* del funcionario es la suprema identidad que Hegel se construye (una vez supuesta la metamorfosis de *actividades del Estado* en *cargos públicos* y la separación entre Estado y sociedad). Hegel dice:

> «El Servicio del Estado requiere sacrificar toda satisfacción independiente y arbitraria de fines subjetivos» (lo que vale de todo servicio) «y precisamente por este sacrificio concede el derecho de encontrar satisfacción en el cumplimiento del deber y sólo en él. En este sentido <(en cuanto los individuos sirven conscientemente al Estado)>, aquí reside la fusión del interés general con el particular que constituye el concepto y la oculta solidez del Estado»,

(lo que vale 1.° de todo servidor y 2.°, aun siendo verdad que la *remuneración* de los funcionarios constituye la oculta solidez de la profunda[48] monarquía moderna, sólo la existencia de los funcionarios se halla *garantizada,* en contraste con <la de> los miembros de la sociedad burguesa).

A Hegel no se le puede ocultar que lo que ha construido es el Poder Ejecutivo como el extremo *opuesto* a la sociedad burguesa y precisamente como un extremo dominante. ¿Cómo se las arregla entonces para producir una relación de identidad entre ambos?

Según § 295 +

> «contra el *abuso* de poder por parte de las autoridades y sus funcionarios Estado y súbditos se hallan protegidos», primero, por la «organización jerárquica» +

(como si la jerarquía no fuese el *principal abuso* y como si los pecados personales que cometen a veces los funcionarios se pudiesen comparar con sus *necesarios* pecados jerárquicos. La jerarquía castiga al funcionario por pecar contra la jerarquía o come-

[48] Marx vuelve a utilizar (cfr. *supra,* pág. 111 y nota 41) el término *tief* (profundo) en un sentido irónicamente distinto del hegeliano y en general del filosófico; como en Feuerbach, *tief* se refiere ahora a una realidad con trastienda, solapada, no a una cualidad ontológica.

ter un pecado superfluo; pero le protege en cuanto es la jerarquía quien peca en él y aparte de eso difícilmente se convence de los pecados de sus miembros); +

> «segundo, por los derechos de las comunidades y corporaciones; éstos contrarrestan inmanentemente la injerencia de toda arbitrariedad subjetiva en el poder confiado a los funcionarios y completan desde abajo el control desde arriba, cuando éste no alcanza al comportamiento de cada funcionario», +

(como si el control desde arriba no tuviese el punto de vista de la burocracia jerárquica).

La segunda garantía contra la arbitrariedad de la burocracia es, por tanto, los privilegios corporativos.

De modo que, si preguntamos a Hegel quién protege a la sociedad burguesa de la burocracia, nos responderá:

1.° La *«jerarquía»* de la burocracia, el *control;* el adversario se halla él mismo atado de pies y manos, de modo que, aunque hacia abajo sea martillo, hacia arriba es yunque. Entonces ¿cómo protegerse de la «jerarquía»? El mal desaparece ciertamente; pero sólo en cuanto resulta absorbido por un mal mayor.

2.° El *conflicto,* el conflicto sin resolver entre burocracia y corporación. La *lucha,* su *posibilidad,* es la garantía contra la derrota. Más adelante (§ 297) Hegel añade la garantía de las «instituciones de la soberanía desde arriba», es decir otra vez la jerarquía.

Pero Hegel añade otros dos factores (§ 296):

En el funcionario mismo —y esto tiene que humanizarle, convirtiendo en «costumbre ética»[49] el «desapasionamiento, la conciencia del derecho y la benignidad de las conductas»— la «directa formación ética e intelectual» tiene que «contrapesar espiritualmente» el *mecanismo* de su saber y de su «trabajo real». ¿Es que el «mecanicismo» de su saber «burocrático» y de su «trabajo real» no «contrapesará» su «formación ética e intelectual»? ¿Y no vencerá su espíritu real y su trabajo real, la sustancia, sobre el accidente de sus otras dotes? Por algo es su «cargo oficial» lo «sustancial» de su situación y su «pan». Hegel opone la «directa formación ética e intelectual» al «mecanicismo del saber y trabajo burocráticos» ¡Qué bonito! El hombre que

---

[49] «Sitte» significa literalmente «costumbre» colectiva. En Hegel por encima de la moral —privada y a la vez exterior al individuo, aunque sea en la suprema forma abstracta del imperativo categórico (cfr. OME 5, págs. 218, 371)— se halla la *Sittlichkeit,* que significaría un comportamiento ético colectivo, a la vez espontáneo y racional. A esto alude aquí la palabra *Sitte. (Sittlichkeit* suele ser traducida por «eticidad»; prefiero la expresión «civilidad» en el sentido de costumbre ética o ética comunitaria. Véase G. W. F. Hegel, *Filosofía real,* J. M. Ripalda [trad.], Madrid, FCE, 1984, pág. 390 y sig.)

hay en el funcionario tiene que proteger al funcionario de sí mismo. Pero en cambio ¡qué unidad!: *equilibrio espiritual.* ¡Vaya una categoría dualista!

Hegel trae a colación también la «grandeza del Estado», que en Rusia no es garantía contra la arbitrariedad de los «funcionarios del Ejecutivo» y en todo caso es una circunstancia que se halla «*fuera*» de lo que «*es*» la burocracia.

Hegel ha desarrollado el «Poder Ejecutivo» como «burocracia del Estado».

Aquí, en el ámbito del «universal en sí y para sí del Estado mismo», no encontramos más que conflictos sin solución. «Examen» y «pan» de los funcionarios son las últimas soluciones.

La impotencia de la burocracia, su conflicto con la corporación los aduce Hegel como consagración suprema.

En el § 297 es asentada una identidad, en cuanto «los miembros del gobierno y los funcionarios forman la mayor parte de la *clase media*». Ésta es alabada por Hegel como la «columna maestra» del Estado «en lo que se refiere a la conciencia del Derecho y a la inteligencia». (§ 297, Apéndice.)

> «Para el Estado es del mayor interés la formación de esta clase media; pero esto sólo puede ocurrir en una organización como la que hemos visto, en la que son legítimos ámbitos particulares, relativamente independientes, y existe un MUNDO DE FUNCIONARIOS, cuya arbitrariedad se halla contrarrestada por esas legitimidades.»

Verdad es que en una organización así el pueblo sólo puede figurar como un estamento, la *clase media.* Pero ¿se puede llamar una organización a la que se sostiene gracias al equilibrio de los privilegios? El Poder Ejecutivo es el más difícil de desarrollar. Pertenece a todo el pueblo mucho más que el Poder Legislativo.

Más adelante (§ 308, Nota) Hegel expresa a las claras el verdadero espíritu de la burocracia, caracterizándolo como «rutina de los asuntos» y «horizonte de un ámbito limitado».

c) *El Poder Legislativo.* <§§ 298-319.>

> <1. Sus tareas y sus miembros. §§ 298-300.>
>
> § 298. <Las tareas del Poder Legislativo.> «El *Poder Legislativo* se refiere <a)> a las leyes como tales, en cuanto requieren seguir siendo precisadas, y <b)> a los asuntos INTERNOS de contenido VERDADERAMENTE GENERAL» (una expresión muy general). «Este Poder mismo forma PARTE DE LA CONSTITUCIÓN, que es su presupuesto y a la que en este senti-

do, directamente, no le afecta en absoluto. Ciertamente, la Constitución se desarrolla ulteriormente con el proceso legislativo y <en general> con el carácter progresivo de los asuntos generales del gobierno.»

Hegel subraya que «este Poder mismo forma parte de la Constitución, que es su presupuesto y a la que <...> directamente no afecta en absoluto». Es lo primero que llama la atención, pues no lo había dicho ni de la Corona ni del Ejecutivo, aunque vale también de ellos. Pero es que hasta llegar al Poder Legislativo Hegel no ha construido la totalidad de la Constitución y en este sentido mal puede presuponerla. Ya en este detalle se ve la profundidad de Hegel; siempre comienza por la *oposición* de las características entre sí (tal como se hallan en nuestros Estados) e insiste en ella[50].

«Este Poder mismo forma parte de la *Constitución*», a la que «directamente no afecta en absoluto». Pero la Constitución tampoco se ha hecho sola. Las leyes que «requieren seguir siendo precisadas» tienen que haberse formado alguna vez. *Antes* y *fuera* de la Constitución tiene que haber o haber habido un Poder Legislativo. Tiene que haberlo aparte del Poder Legislativo real, *empírico, asentado.* Ciertamente Hegel responderá que presupone un Estado *actual.* Pero Hegel, como filósofo del Derecho, está desarrollando el Estado en general. <Por tanto,> en vez de medir la Idea con lo que tenemos, tiene que medir lo que tenemos con la Idea.

---

[50] En esta observación sobre Hegel se encierra una matriz teórica característica de Marx: Hegel reproduce con lúcida sensibilidad las contradicciones fundamentales de su realidad; *pero* no puede solucionarlas pese a todo su saber y capacidad; *luego* esas contradicciones son insolubles en la realidad misma. La crítica de la Economía política se basará en el mismo silogismo, aplicado a los economistas clásicos. Tal silogismo encierra un círculo, que precisamente constituye su fuerza: Marx, como Hegel, ha sido muy sensible a su realidad histórica y de ella ha aprendido lo insoluble de sus contradicciones antes (o a la vez) de criticar a Hegel (cfr. *supra,* nota 44). Gracias a eso ha podido criticarle tan radicalmente. La diferencia entre Marx y Feuerbach es aquí perceptible, aunque no absoluta. La matriz de la crítica de Feuerbach a Hegel es: «La filosofía hegeliana es el cumplimiento de la filosofía moderna. Por tanto, la necesidad y justificación histórica de la nueva filosofía enlaza sobre todo con la crítica de Hegel.» *(Feuerbach* III, pág. 277; *Aportes,* pág. 121.) La crítica de Hegel se mueve así fundamentalmente dentro de la historia de la filosofía. Ciertamente *en principio* la posición de Feuerbach iba más allá y así podía ser entendida por quienes estuviesen también más allá: «La filosofía es el conocimiento de lo que es. Pensar, conocer las cosas como son, tal es la suprema ley y tarea de la filosofía.» *(Feuerbach* III, pág. 231; *Aportes,* pág. 74.) Ahora bien, Feuerbach mismo se refería aquí ante todo el problema del conocimiento inmediato, cuya legitimidad defendía frente al idealismo absoluto; lo mismo vale de otros textos ambiguos, que han influido perceptiblemente en Marx (cfr. *infra,* nota 78).

La antinomia es sencilla:

El *Poder Legislativo* es un Poder constitucional y, por tanto se halla subsumido bajo la Constitución. La Constitución es *ley* para el Poder Legislativo. Es su ley *previa* y le dicta constantemente leyes. El Poder Legislativo sólo lo es dentro de los límites de la Constitución y la Constitución se hallaría hors la loi de estar fuera del Poder Legislativo. Voilà la collision! En la historia francesa más reciente se le ha dado algunas vueltas[51].

¿Cómo soluciona Hegel esta antinomia?

Primero dice:

La *Constitución* es «*presupuesto*» del Poder Legislativo, «*en este sentido,* directamente, <el Poder Legislativo> *no* le afecta en absoluto».

«*Pero*»*:* pero la Constitución «se desarrolla ulteriormente» «en el proceso legislativo» «y <en general> con el carácter progresivo de los asuntos generales del gobierno».

Es decir: directamente la Constitución se halla fuera del ámbito del Poder Legislativo; pero indirectamente es modificada por éste. El Poder Legislativo realiza por otro camino lo que directamente no podría ni de hecho ni por principio; en détail desmenuza la Constitución, ya que no la puede alterar en gros. Amparado en la naturaleza de las cosas y situaciones, realiza lo que debiera no haber hecho de guiarse por la naturaleza de la Constitución. Hace *materialmente, de hecho,* lo que no hace *formal, legal,* constitucionalmente.

De este modo Hegel no ha solucionado la antinomia, sino que la ha convertido en otra. El *ejercicio* del Poder Legislativo, su ejercicio *de acuerdo con la Constitución,* lo ha puesto en contradicción con el *carácter* que la Constitución le asigna. La oposición entre *Constitución y Poder Legislativo* sigue en pie. Hegel ha definido como contradicción la acción *de hecho* y la *legal* del Poder Legislativo; o, dicho de otro modo, como la contradicción entre lo que el Poder Legislativo debe ser y lo que en realidad es, entre lo que cree hacer y lo que de verdad hace.

¿Cómo puede Hegel hacer pasar esta contradicción por la verdad? «El carácter progresivo de los asuntos generales del gobierno» tampoco explica nada, pues este carácter progresivo es precisamente lo que habría que explicar.

En el Apéndice Hegel ciertamente no aporta nada en orden a una solución de las dificultades. Pero en todo caso las expresa todavía con mayor claridad:

---

[51] Desde 1789 Francia cambió casi constantemente de régimen sin recurrir para ello a las instancias previstas cada vez por la Constitución vigente. Marx estudiaba por entonces este tema. (MEGA® IV. 2.)

> <§ 298. Apéndice. Permanencia y cambio en la Constitución.>
> «La Constitución tiene que ser objetiva y conscientemente el suelo firme y válido sobre el que se asienta el Poder Legislativo; por tanto no hay que comenzar por hacerla. Es decir, la Constitución *es;* pero igualmente esencial es que *se hace,* o sea se perfecciona con la cultura. Este progreso es una MUTACIÓN IMPERCEPTIBLE sin la FORMA DE MUTACIÓN.»

De modo que de acuerdo con la Ley (la ilusión) la Constitución *es;* pero de acuerdo con la realidad (la verdad) la Constitución *se hace.* Por su carácter es inmutable; pero de hecho cambia aunque inconscientemente, sin la forma del cambio. La *apariencia* contradice a la *esencia.* La apariencia es la ley *consciente* de la Constitución, como la esencia es su ley *inconsciente* en contradicción con la primera. La ley no tiene por contenido la naturaleza de la cosa, sino lo contrario.

¿Entonces la verdad sería que en el Estado —según Hegel la suprema realización de la *Libertad,* la existencia de la Razón consciente de sí— no es la Ley, la realización de la Libertad quien rige, sino la ciega necesidad natural? Y, una vez percibida la contradicción entre la ley de la cosa y la definición legal, ¿por qué no reconocer la ley de la cosa, de la Razón también como la ley del Estado? ¿Cómo mantener el dualismo, una vez que es consciente? Se trata constantemente de presentar el Estado como la realización del Espíritu libre; pero re vera resuelve todas las antinomias difíciles recurriendo a la necesidad natural, opuesta a la Libertad. Del mismo modo la transición del interés especial al general no es una ley consciente del Estado; pasa por el azar, se realiza *contra* la conciencia. ¡Y Hegel quiere que el Estado sea en todo la realización de la libre voluntad! (Aquí se ve lo *sustancial* que es el punto de vista de Hegel)[52].

En cuanto a los ejemplos que aduce Hegel sobre la *paulatina* transformación de la Constitución, son poco afortunados: que las fortunas de los soberanos germánicos y sus familias se han transformado de bienes privados en patrimonio estatal; que la justicia personal de los emperadores germánicos ha pasado a jurisprudencia por delegados. La primera transformación consistió simplemente en que todos los bienes del Estado pasaron a propiedad privada del monarca.

Por lo demás, estas transformaciones son casos aislados. Ciertamente Constituciones enteras se han transformado como conse-

---

[52] «Sustancial» tiene aquí el sentido hegeliano de suprema y necesaria realidad: «A mi modo de ver —que sólo la exposición del mismo sistema debe justificar— lo decisivo es concebir y expresar lo verdadero no como *sustancia* sino asimismo como *sujeto.*» (*Phänomenologie,* pág. 18: *Fenomenología,* pág. 15.)

cuencia de que fueron surgiendo nuevas necesidades, lo antiguo se fue desmoronando, etc.; pero para una Constitución *nueva* siempre ha hecho falta una revolución formal.

Hegel concluye <el Apéndice al § 298>:

> «Por consiguiente el desarrollo de una situación es APARENTEMENTE tranquilo e imperceptible. Con el tiempo una Constitución llega a cambiar de este modo totalmente.»

La categoría de la transición *paulatina* es, primero, históricamente falsa y, segundo, no explica nada[53].

Para que la Constitución no sufra sólo pasivamente la transformación y esta apariencia ilusoria no sea hecha añicos al fin violentamente, para que el hombre haga con consciencia lo que la naturaleza de las cosas le obliga siempre a hacer inconscientemente, es preciso hacer del proceso constitucional, del *progreso el principio de la Constitución;* es decir, que la verdadera base de la Constitución, el pueblo, se convierta en su principio. El progreso mismo es entonces la Constitución.

Por consiguiente, ¿la «Constitución» misma debería pertenecer al campo del «Poder Legislativo»? Esta pregunta sólo puede ser planteada 1.° cuando el Estado político existe como mero formalismo del Estado real, cuando el Estado político es un dominio exclusivo, cuando el Estado político existe como «Constitución»; 2.° si el Poder Legislativo tiene otro origen que el Poder Ejecutivo, etc.

El Poder Legislativo ha hecho la Revolución francesa; allí donde, como realidad específica, ejerció la hegemonía, el Poder Legislativo ha realizado las grandes revoluciones generales de todo el organismo político. Su lucha no se ha dirigido contra la Constitución, sino contra una Constitución específica, anticuada; y es que el Poder Legislativo era precisamente el representante del pueblo, de la voluntad de la especie. El Poder Ejecutivo por el contrario ha hecho las revoluciones pequeñas, retrógradas, las reacciones; en vez de hacer la revolución por una nueva Constitución contra la vieja, se ha alzado contra la Constitución; y es que el Poder Ejecutivo era el representante de la voluntad especial, de la arbitrariedad subjetiva, del lado mágico de la voluntad.

---

[53] La «transición paulatina» tampoco encaja bien ni siquiera en la concepción hegeliana de la transición, cuya figura fundamental es la «línea de nudos» *(Ciencia de la Lógica,* [2]Prólogo), el capullo o «yema» que expulsa las hojas muertas *(Ciencia de la Lógica,* [1]Prólogo), las transiciones cualitativas. Esta distorsión de la teoría al llegar a la política es típica de la *Filosofía del Derecho* (aparte de lo que esta obra revela constitutivamente sobre ella). Pero no significa tanto una «acomodación» de Hegel como una discordancia constitucional de su pensamiento.

Bien planteada la pregunta <(¿Debería pertenecer la Constitución al campo del Poder Legislativo?)>, no significaría más que: ¿tiene el pueblo el derecho a darse una nueva Constitución? La respuesta es un sí tajante; en cuanto la Constitución deja de ser la expresión real de la voluntad popular, se convierte en una ilusión práctica.

La colisión entre la Constitución y el Poder Legislativo no es más que un *conflicto de la Constitución consigo misma*, una contradicción en el concepto de la Constitución.

La Constitución no es más que un compromiso entre el Estado político y el apolítico, y por tanto consiste necesaria y esencialmente en un pacto entre Poderes esencialmente heterogéneos. Por tanto, a la ley le es imposible decir que a uno de estos Poderes —una parte de la Constitución— le compete modificar la misma Constitución, el todo.

Puestos a hablar de la Constitución como algo especial, habría que considerarla por el contrario como una parte del todo <(político y apolítico)>.

<En cambio>, si por Constitución se entiende las características generales, fundamentales de la voluntad racional, evidentemente es el presupuesto y credo político de todo pueblo (Estado). <En este sentido la Constitución> no es propiamente cosa de querer sino de saber. La voluntad de un pueblo se halla tan sujeta a las leyes de la razón[54] como la voluntad de un individuo. Es imposible que un pueblo irracional tenga una organización política racional. Por lo demás, estamos tratando de la filosofía del Derecho y nuestro tema es, por consiguiente, la voluntad de la especie.

El Poder Legislativo no crea la ley; sólo la descubre y formula[55].

---

[54] Aquí, en los *Anuarios* y en los *Manuscritos de París* (cfr. también *supra*, nota 11 para otros conceptos semejantes) Marx invoca aún la instancia «Razón» en una forma que recuerda a la Ilustración, por más que vaya desmenuzando cada vez más cerradamente sus dependencias y servidumbres históricas. De todos modos no hay que olvidar: 1.°) que Marx se enfrentaba a una reacción romántica, que invocaba contra la Ilustración lo irracional como la base del ordenamiento político (véase «El manifiesto filosófico de la Escuela histórica del Derecho»); 2.°) que «razón» no es aquí tanto la razón indeterminada de la Ilustración como la razón colectiva —ciertamente también imprecisa— de Feuerbach: a nivel de la especie humana.

[55] Este principio fundamental de la gran figura de la Escuela histórica del Derecho y profesor de Marx en Berlín (1836-1837) Friedrich K. von Savigny (1779-1861) aparece ya en el artículo de Marx sobre «El proyecto de ley sobre el divorcio». También es de Savigny la idea del crecimiento progresivo, imperceptible del Derecho, presente en el «Apéndice» al § 298 de la *Filosofía del Derecho*. Savigny, uno de los primeros nobles que enseñaron en la Universidad alemana, daba a estas teorías de corte populista un claro sentido reaccionario, que le granjeó el puesto de

Se ha tratado de resolver esta antinomia distinguiendo entre assemblée constituante y assemblée constituée[56].

> § 299. <Materias de la legislación y la aprobación de impuestos.> «En lo tocante a los individuos estas materias» (del Poder Legislativo) «se concretan en dos direcciones: +
>
> α) lo que el Estado les da a los individuos para que disfruten de ello y +
>
> β) lo que éstos deben hacer por el Estado. +
>
> <α)> El primer punto comprende las leyes del Derecho privado en general, los derechos de los municipios y corporaciones así como las disposiciones fundamentales e indirectamente (§ 298) la totalidad de la Constitución. <β)> En cambio lo que hay que hacer por el Estado se halla reducido al *dinero*, como el *valor* general, y dotado de existencia, de cosas y prestaciones. Sólo así puede ser determinado con justicia y de forma que los trabajos y servicios *particulares* que presta el individuo sean mediados por su arbitrio.»

Sobre esta determinación de la materia del Poder Legislativo Hegel mismo observa en la Nota al parágrafo:

> <Delimitación de competencias entre el Legislativo y el Ejecutivo.> «Ciertamente en abstracto se puede distinguir lo que es materia de la legislación general de lo que compete concretamente a la administración y a la regulación <interna> del gobierno: a la legislación general sólo le compete lo que por su contenido es MÁS GENERAL en las disposiciones legales, a la otra, en cambio, lo ESPECÍFICO, así como el modo y manera de su *realización*. Sin embargo, esta distinción es plenamente precisa, ya por el hecho de que la ley, para ser ley y no un mero mandamiento (como "no matarás" <..., cfr. § 140, Nota>), tiene que ser intrínsecamente *precisa;* cuanto más precisa es, tanto más cerca se halla su contenido de poder ser realizado tal y como la ley lo determina. Por otra parte una precisión tan completa dotaría

---

ministro para la reforma del Código. Marx le había criticado a él y a su escuela sobre todo en el artículo «El Manifiesto filosófico de la Escuela histórica del Derecho». También en el texto citado sobre «El proyecto de ley sobre el divorcio» Marx pone como condición que «la ley sea expresión consciente de la voluntad popular» (cfr. *infra,* pág. 207). La «Introducción» a la «Crítica de la Filosofía del Derecho» (OME 5, pág. 212) dirá de la escuela histórica del Derecho que para ella sólo existe el trasero de la historia. De todas formas no se debe subestimar lo que Marx ha aprendido de ella.

[56] Sieyès formuló en 1789 esta distinción, que ha permanecido en la teoría constitucional: las Constituciones «rígidas» son las que sólo pueden ser modificadas por una Asamblea Constituyente; por tanto, hacen precisa una distinción entre poder constituyente y poder constituido, mientras que las Constituciones «flexibles» son modificables por la legislación ordinaria (cfr. la cita implícita de Sieyès en OME 5, pág. 221).

a las leyes de un aspecto empírico sujeto a modificaciones en la ejecución real, lo que iría contra el carácter de las leyes. Es la UNIDAD ORGÁNICA de los Poderes quien significa por sí misma que un mismo Espíritu dispone lo general y le da una realidad precisa y una realización.»

Pero precisamente esta unidad *orgánica* es lo que Hegel no ha construido. <De hecho> los diversos Poderes tienen diversos principios. Así es como son realidad tangible. Por eso, es un misticismo y una excusa vacía escapar de su conflicto real a una imaginaria «unidad orgánica», en vez de desarrollarlos como factores de una unidad orgánica.

La primera colisión sin resolver era la del *todo de la Constitución* con el *Poder Legislativo.* La segunda es la del Poder Legislativo con el Poder Ejecutivo, la de la Ley y su ejecución.

El segundo punto del parágrafo <§ 299> dice que lo único que el Estado pide de los individuos es el *dinero.*

Hegel aduce para ello las siguientes razones:

1.° el dinero es el *valor* general y tangible de cosas y prestaciones;

2.° sólo esta reducción permite precisar con *justicia* las prestaciones;

3.° sólo así puede ser precisada la prestación de modo que los trabajos y servicios *particulares* se hallen mediados por arbitrio del individuo que los presta.

Hegel observa en la Nota:

Sobre el punto 1.°: +

<Los impuestos como una prestación del burgués al Estado.> «A primera vista puede sorprender que el Estado no exija una prestación directa de las muchas aptitudes, bienes, actividades, talentos y toda la infinita *riqueza* viva que en ellos se encierra, a pesar de que tiene mucho que ver con la convicción <política>. *Sólo* exige riqueza en forma de *dinero.* (Las prestaciones tocantes a la defensa del Estado contra los enemigos corresponden al siguiente apartado <II. La Soberanía exterior, §§ 321-329>. No por eso, sino por otras razones dejamos para más adelante la obligación personal del servicio militar.)

«Pero de hecho el dinero no es una riqueza especial junto a las otras, sino lo general de ellas una vez que se dan existencia externa como una *cosa* aprehensible.» «Entre nosotros», sigue el *Apéndice,* «el Estado *compra* lo que necesita».

Sobre el punto 2.°:

<Nota (prosigue).> «Sólo a base de llevar la externalidad a este extremo» (cuando las *riquezas* se dan existencia externa, como una *cosa* aprehensible) «es posible la *cuantitatividad* y

con ella la justicia e IGUALDAD DE LAS PRESTACIONES». El *Apéndice* dice: «El dinero ayuda mucho a mejorar la JUSTICIA DE LA IGUALDAD.» «Si lo gravado fuese la capacidad concreta <de una persona>, los inútiles se hallarían en ventaja sobre la gente de valer.»

Sobre el punto 3.°: +

Nota (prosigue). La tributación como principio del Estado moderno.> «En el Estado de *Platón* los superiores asignan los individuos a sus estamentos específicos y les imponen sus tareas *específicas* <(cfr. § 185, Nota)>. En la monarquía feudal los vasallos tenían que cumplir servicios no sólo indeterminados, sino también *específicos* como la administración de justicia, etc. También las prestaciones en el Oriente, en Egipto, para aquellas colosales obras de arquitectura, etcétera, son de calidad *especial,* etc. Estas situaciones carecen del principio de la *libertad subjetiva;* a pesar de que ya las fuerzas reales del individuo le convierten ante esas obras en algo particular, su acción sustancial no se halla mediada por su *voluntad particular.* Este derecho no fue posible hasta que las prestaciones se hicieron en la forma general del valor; tal es la causa que ha producido esta transformación.» Según el Apéndice «entre nosotros el Estado *compra* lo que necesita. Esto puede comenzar pareciendo abstracto, inerte, insensible. Como si el Estado hubiese degenerado al contentarse con prestaciones abstractas. Pero en el principio del Estado moderno se halla implícito que todo lo que hace el individuo se halla mediado por su propia voluntad... Precisamente el RESPETO por la libertad subjetiva se manifiesta en que nadie es abordado <por el Estado> más que por donde su realidad es tangible».

Haced lo que queráis. Pagad lo que debéis.
El comienzo del Apéndice dice:

«Las dos direcciones en que se concreta la Constitución conciernen <α)> los derechos y <β)> prestaciones de los individuos. En lo que toca a las prestaciones, éstas se reducen hoy en día casi por completo a dinero. El servicio militar es casi la única prestación personal que aún queda.»

§ 300. <La composición del Poder Legislativo.> «En el Poder Legislativo, tomado como TOTALIDAD, actúan por de pronto los otros dos factores: +

<a)> la *Corona,* en cuanto le compete la última decisión; +

<b)> *el Poder Ejecutivo,* en cuanto instancia consultiva dotada del conocimiento concreto y la visión general del todo en sus múltiples aspectos y en los principios CRISTALIZADOS realmente

en ellos, así como especialmente del conocimiento de las necesidades del poder público; +

<c)> por último, el factor *estamentario*»[57].

La Corona y el Ejecutivo son... Poder Legislativo. Pero si el Poder Legislativo es la *totalidad,* entonces la Corona y el Ejecutivo tendrían que ser en todo caso factores del Poder Legislativo. El elemento *estamentario* que se les añade o es *exclusivamente* Poder Legislativo o el Poder Legislativo como *diferente* de la Corona y el Ejecutivo.

<2. La función política y constitucional de las Cortes. §§ 301-303.>

§ 301. <La función del elemento estamentario.> «La característica del elemento *estamentario* es que en él cobra existencia la cosa pública no sólo *en sí,* sino también *para sí,* es decir como factor de la *libertad formal,* subjetiva: la conciencia pública como *generalidad empírica* de las opiniones y pensamientos de los *muchos.*»

El elemento estamentario es una delegación de la sociedad burguesa ante el Estado, frente al que representa los «muchos». Éstos, por un momento, tienen que tratar *conscientemente* los asuntos generales como propios, como objetos de la *conciencia pública;* ésta, según Hegel, no es sino la *«generalidad empírica* de las opiniones y pensamientos de los *muchos»* (y de hecho así es en las monarquías modernas, incluidas las constitucionales). Es significativo que Hegel, tan respetuoso frente al Espíritu del Estado, el Espíritu ético, la conciencia del Estado, los desprecie en toda forma tan pronto como se le presentan con una figura real, empírica.

Éste es el secreto del misticismo. La misma abstracción fantástica que reconoce la *conciencia del Estado* en la forma inadecuada de la *burocracia,* una jerarquía del saber, tomando a ésta sin crítica por *plenamente válida* como la existencia real, la misma abstracción mística confiesa con la misma tranquilidad que el Espíritu real, *empírico* del Estado, la *conciencia pública* es simplemente un potpourri de los «pensamientos y opiniones de los

[57] El factor estamentario *(das ständische Moment)* o elemento estamentario *(das ständische Element)* del poder legislativo sirve en el texto de Hegel y en el comentario de Marx para designar las Cortes. Aquí la traducción castellana conserva el giro estilístico del original. El término «Cortes» será empleado para traducir «Estados» *(Stände)* cuando equivalen al «factor estamentario» del poder legislativo. En el § 304 de Hegel *(infra,* pág. 161) aparece además otro sinónimo más preciso: «el elemento político-estamentario» *(das politisch-ständische Element).* Marx habla también de las Cortes bajo el nombre «sociedad estamentaria» *(ständische Gesellschaft)* como mediación entre el monarca y la «sociedad burguesa».

muchos». Primero atribuye a la burocracia una esencia que le es ajena, luego asigna a la verdadera esencia la forma inadecuada del fenómeno. Hegel idealiza la burocracia y empiriza la conciencia pública. Hegel es capaz de tratar tan à part la conciencia pública real, porque ha tratado la conciencia à part como conciencia pública. Desde el momento en que cree haber realizado pertinentemente el Espíritu del Estado en sus soi-disant existencias, ya no le es preciso preocuparse de su existencia real. Mientras el Espíritu real rondaba por afuera, se le hacían muchas reverencias. Aquí dentro, cuando se le pilla en persona, apenas se le guarda consideración.

«La característica del elemento estamentario es que en él cobra existencia la cosa pública no sólo *de suyo* sino también *para sí.*» Y, concretamente, cobra existencia *para sí* como la «conciencia pública», como «*generalidad empírica* de las opiniones y pensamientos de los *muchos*».

El que la «cosa pública» se convierta en sujeto y así se hipostasíe, es presentado aquí como un factor del proceso vital de la «cosa pública». En vez de que los sujetos cobren objetividad en la «cosa pública», Hegel eleva ésta a «sujeto». <Según Hegel> los sujetos no precisan de la «cosa pública» como su verdadera cosa, sino que son requeridos por la cosa pública para que ésta alcance su existencia *formal.* El que la cosa pública exista como sujeto es cosa de la «cosa pública».

Aquí hay que prestar especial atención a la diferencia entre el *de-suyo* y el *para-sí* de la cosa pública.

De suyo, la «*cosa pública*» *existe* ya como aquello de que trata el gobierno, etc. Existe, <pero> sin ser *realmente* la cosa *pública.* <Propiamente> lo es todo menos esto, ya que no es cosa de la «*sociedad burguesa*». Su existencia *esencial,* de suyo, la ha encontrado ya. Su existencia real, como «conciencia pública», «generalidad empírica» es <aún> puramente formal y, por asi decirlo, *simbólica.* La existencia «formal» o «empírica» de la cosa pública se halla separada de su *existencia sustancial.* La verdad de todo esto es: la «cosa pública» no es *realmente general,* pues <sólo> lo *es virtualmente;* y la cosa pública *empírica,* real, es solamente *formal.*

Hegel separa el *contenido* y la *forma,* lo que es de suyo y lo que es *para sí,* haciendo que «forma» y «para sí» se añadan extrínsecamente como un factor *formal.* El contenido está listo y existe de muchas formas que no lo son de ese contenido. A la inversa es evidente que el contenido real no es el contenido de la forma, por más que la forma tenga que valer por la forma real del contenido.

La *cosa pública* se halla lista sin haber sido cosa real del pueblo. La cosa real del pueblo se ha producido sin intervención de él. El elemento estamentario es la *existencia ilusoria* de los asuntos del Estado como cosa del pueblo, la ilusión de que la *cosa pública* es

cosa pública, de todos, o la *ilusión* de que la causa del pueblo sea la cosa pública. Hasta tal punto hemos llegado —en nuestros Estados como en la filosofía hegeliana del Derecho—, que la frase tautológica: «la cosa pública es la cosa pública» sólo puede parecer una *ilusión de la conciencia práctica.* El *elemento estamentario* es la *ilusión política de la sociedad burguesa.* Hegel presenta la libertad *subjetiva* como libertad *formal,* precisamente por no haber hecho de la libertad objetiva la realización, la actuación de la subjetiva. (Ciertamente es importante <la exigencia hegeliana de> que también lo libre sea realizado libremente, <de> que la libertad no impere como un inconsciente instinto natural de la sociedad.) Una vez que el contenido presunto o real de la libertad ha recibido un sustrato místico, el sujeto real de la libertad cobra un significado formal.

La separación del *en sí* y el *para sí,* de la sustancia y el sujeto es misticismo abstracto.

En la Nota <al § 301> Hegel <mismo> analiza a más y mejor el «elemento estamentario» como algo «formal» e «ilusorio».

Tanto el «*saber*» como la «*voluntad*» del «elemento estamentario» son en parte insignificantes y en parte sospechosos; es decir, que el elemento estamentario es meramente un *complemento formal.*

> <§ 301, Nota.>
> 1.° <La tesis de que el pueblo es quien mejor sabe lo que le conviene.> «Con respecto a la necesidad o utilidad de la convocación de Cortes, la opinión típica de la conciencia corriente es, más o menos, primero: que los diputados del pueblo o incluso el pueblo es quien *mejor tiene que comprender* lo que le conviene, y <segundo:> no cabe duda de que lo quiere. En cuanto a lo primero, lo contrario es verdad: el pueblo, si por esta palabra se entiende un sector especial entre los miembros de un Estado, representa el sector que *no sabe lo que quiere.* Saber lo que se quiere y, más aún, lo que quiere la voluntad en sí y para sí, la Razón, es fruto de una profunda sabiduría» (que sin duda se encierra en los despachos) «y de un conocimiento de causa, que no es precisamente cosa del pueblo».

Más abajo dice expresamente sobre las Cortes:

> «Los funcionarios superiores necesariamente tienen un conocimiento de causa más profundo y completo acerca de la naturaleza de las instituciones y necesidades del Estado y disponen de más capacidad y experiencia en sus asuntos. <Por eso> *se hallan en condiciones* de hacer lo mejor sin las Cortes, como tienen que hacerlo también constantemente ante ellas.»

Naturalmente, en la organización descrita por Hegel esto es totalmente cierto.

2.° <La tesis de que el pueblo es quien mejor quiere lo que le conviene.> «Por lo que toca a la *inmejorable voluntad* de las Cortes con respecto al bien común, ya queda notado <(§ 272, Nota hacia el final)> que es propio de la mentalidad plebeya —con su punto de vista siempre negativo— presuponer en el gobierno la mala voluntad, o por lo menos no tan buena. De pagarles a las Cortes con la misma moneda, se les podría acusar de tender a utilizar su campo de acción en detrimento del interés general; por algo es su punto de partida lo singular, el punto de vista privado y los intereses especiales, mientras que los otros factores del poder estatal ya han adoptado conscientemente el punto de vista del Estado y se hallan dedicados al fin general.»

Ya se ve cómo *saber* y *voluntad* de las Cortes son en parte superfluos, en parte sospechosos. El pueblo no sabe lo que quiere. Las Cortes no dominan la ciencia política —monopolio de los funcionarios— en el mismo grado que éstos. Las Cortes son superfluas para realizar la «cosa pública». Los funcionarios pueden hacerlo sin ellas, más aún, las Cortes son un impedimento que tienen que afrontar. Por tanto, desde un punto de vista material las Cortes son puro lujo. Su existencia es pura *forma* en el sentido más literal de la palabra.

También la convicción, la *voluntad* de las Cortes es sospechosa, pues provienen del punto de vista e intereses privados. El interés privado es su verdadera cosa pública, en vez de que la cosa pública sea su verdadero interés privado. Pero ¡vaya manera tiene la cosa pública de adquirir *forma* como tal cosa pública en una voluntad que no sabe lo que quiere, o por lo menos carece de un conocimiento específico de lo general, y en una voluntad cuyo contenido propiamente es el interés opuesto!

En los Estados modernos, como en la filosofía del Derecho de Hegel, la *realidad consciente* y *verdadera* de la *cosa pública* es *meramente formal;* dicho de otro modo, *sólo lo formal es cosa pública real.*

A Hegel no hay que criticarle por describir la esencia del Estado moderno tal y como es, sino por hacer pasar lo que es por la *esencia del Estado.* Para demostrar que lo racional es real[58] hay

[58] Alusión a dos versos famosos hacia el final del Prólogo de la *Filosofía del Derecho:*

«lo que es racional es real;
y lo que es real, eso es lo racional».

Marx vuelve a aludir a este texto *infra* (págs. 173 y sig.). Engels lo ha comentado externamente al comienzo de *Ludwig Feuerbach y el desenlace de la filosofía alemana clásica.* Hegel mismo había explicado detenidamente su sentido en el § 6 de la *Enciclopedia.*

que basarse precisamente en la *contradicción* de la *realidad irracional,* que por todos sus poros es lo contrario de lo que dice y dice lo contrario de lo que es.

Hegel debería haber mostrado que la «cosa pública» existe «subjetivamente» de por sí y «por tanto realmente como tal», <es decir, que no sólo existe objetiva y materialmente sino> que también tiene la forma de la cosa pública. En vez de eso lo único que logra mostrar es que su subjetividad consiste en la *carencia de forma;* y una forma sin contenido sólo puede ser amorfa. La forma que cobra la cosa pública en un Estado que no es el de la cosa pública, sólo puede ser una monstruosidad, una forma que se miente y se contradice a sí misma, una *forma aparente,* que terminará por mostrar que lo es.

Para Hegel el elemento estamentario es un lujo, que él sólo se permite por amor a la Lógica. Ciertamente, la cosa pública no puede ser sólo una generalidad empírica, sino que debe *existir* realmente *para sí.* <Pero> lo que a Hegel le interesa no es una realización adecuada de la «existencia para sí de la cosa pública», sino que le basta con encontrar una existencia empírica reductible a esa categoría lógica. Tal es pues el elemento estamentario (cuya miseria y contradicciones Hegel mismo nota acertadamente). Y todavía reprocha Hegel a la conciencia vulgar el que, no conformándose con esta satisfacción lógica, se resista a que una abstracción *arbitraria* disuelva la realidad en Lógica y exija a cambio una Lógica transformada en verdadera objetividad.

He dicho: abstracción *arbitraria.* Y es que, desde el momento en que el Poder Ejecutivo quiere, sabe, realiza la *cosa pública,* procede del pueblo y es una pluralidad empírica (Hegel mismo nos advierte que no se trata de una totalidad <—§ 301, comienzo de la Nota—>), ¿por qué no iba a poder ser definido el Poder Ejecutivo como la «existencia consciente <, para si,> de la cosa pública»? ¿O por qué no hacer de las «Cortes» su *existencia* objetiva, implícita («en sí»), toda vez que la cosa no cobra luminosidad, diferenciación, realización y autonomía más que en el Ejecutivo?

Pero la verdadera contraposición es otra: la «cosa pública» tiene que hallarse *representada* en alguna parte del Estado como «cosa real», o sea «empíricamente general»; en alguna parte tiene que aparecer con la corona y la toga de la generalidad, con lo cual se convierte por sí misma en una fachada, una ilusión.

La contraposición de que se trata es <de una parte> «lo general» como «*forma*», en la «forma de la generalidad», y de <otra> lo «general como contenido».

Por ejemplo, en <el terreno de> la ciencia un «individuo» puede realizar lo que es cosa de todos y son siempre individuos quienes la realizan. Pero la ciencia no es realmente universal hasta

que deja de ser cosa de individuos para convertirse en obra de la sociedad. Esto no cambia sólo su forma, sino también su contenido. Sólo que ahora estamos tratando del Estado, en que el pueblo mismo es esa cosa de todos; estamos tratando de la voluntad, cuya verdadera existencia como voluntad de la especie se halla exclusivamente en la voluntad consciente de sí del pueblo; y además estamos tratando de la idea del Estado.

En el Estado moderno la «cosa pública» y la dedicación a ella es un monopolio, a la vez que los monopolios son la verdadera cosa pública; al Estado moderno se debe el curioso invento de apropiarse la «cosa pública» como una *mera* forma (<o sea,> su verdad es la *forma* como única cosa pública). De este modo ha encontrado la forma adecuada a su contenido, que sólo en apariencia es la verdadera cosa pública.

El Estado constitucional es el Estado cuyo interés es *sólo* formalmente el interés real del pueblo; pero, en cuanto interés del pueblo, tiene una *forma precisa* aparte del Estado real. De este modo el interés del Estado *formalmente* vuelve a cobrar realidad como interés del pueblo; pero tampoco debe pasar de esta *realidad formal.* Se ha convertido en una *formalidad,* en el haut goût de la vida del pueblo, en una *ceremonia.* El elemento *estamentario* es la mentira *legalmente sancionada* de los Estados constitucionales, según la cual el *Estado* es el *interés del pueblo* o el *pueblo* el *interés del Estado.* Esta mentira se traicionará en el *contenido.* Si *se ha establecido como Poder* Legislativo, es porque precisamente el contenido del Poder Legislativo es lo general, cosa más del saber que de la voluntad, Poder metafísico entre los Poderes del Estado. En cambio en el Poder Ejecutivo, por ejemplo, la misma mentira tendría que disolverse inmediatamente o convertirse en una verdad. El Poder metafísico <entre los Poderes> del Estado era la sede más apropiada para la ilusión metafísica, general del Estado.

> <§ 301, Nota. Las Cortes como garantía de la libertad y el bien público.> «Basta con reflexionar un poco para darse cuenta de que la garantía que significan las Cortes para el bien común y la libertad pública no radica en su especial conocimiento de causa <...> Por el contrario esa garantía proviene <1.°)> ciertamente del SUPLEMENTO» (!) «de conocimiento de causa aportado por los delegados <del gobierno> —sobre todo acerca de las actividades de los funcionarios <, incluso de los> más alejados y especialmente acerca de las necesidades y deficiencias más urgentes y particulares que <los delegados> conocen por experiencia directa—; <2.°)> del influjo que ejerce la previsible censura de muchos, sobre todo cuando es censura pública: de salida se aplica el conocimiento de causa más afinado a los

asuntos y proyectos presentados y sólo los motivos más limpios tienen parte en su realización. Es un control efectivo hasta para los miembros de las Cortes.»

«En cuanto a la garantía que supuestamente reside sobre todo en las Cortes, CADA UNA DE LAS OTRAS INSTITUCIONES ESTATALES garantiza igualmente el bien público y la libertad propia de la razón. Y algunas de estas instituciones —la soberanía del monarca, su sucesión hereditaria, la administración de justicia, etc.— lo hacen aún mejor.» +

<Las Cortes como transición de la sociedad burguesa al Estado.> «En las Cortes el factor subjetivo de la libertad general, el conocimiento de causa y la voluntad propios del ámbito que hemos designado con el nombre de sociedad burguesa, cobran *existencia de cara al Estado.* Tal es la definición CARACTERÍSTICA de las Cortes. Como siempre, el punto de vista filosófico hace que este factor aparezca como una concreción de la Idea desarrollada como totalidad, como esa necesidad inmanente, inconfundible con *necesidades y utilidades extrínsecas.*»

Según Hegel la libertad pública, general *está* garantizada por las otras instituciones; las Cortes son la garantía que esas instituciones se dan a sí mismas. <Pero> para el pueblo son más importantes las Cortes, en las que se halla seguro de sí mismo, que las instituciones con las que se pretende garantizar su libertad sin contar con él, confirmaciones de su libertad que no la confirman. La coordinación pretendida por Hegel entre las otras instituciones y las Cortes va contra la esencia de éstas.

Hegel resuelve el enigma, viendo la «definición peculiar de las Cortes» en el hecho de que «el conocimiento de causa y la voluntad propias de la sociedad burguesa cobran *existencia de cara al Estado*». *La sociedad burguesa se vuelve por reflexión propia hacia el Estado.* Lo mismo que los burócratas son *delegados del Estado* ante la sociedad burguesa, las Cortes son *delegados de la sociedad burguesa* ante el Estado. Se sigue tratando[59] de *pactos* entre dos *voluntades opuestas.*

Según el Apéndice a este parágrafo <§ 301>,

> «El Ejecutivo no tiene por qué ser ESENCIALMENTE hostil a las Cortes y quien crea que esta relación hostil es necesaria, se halla en un triste error.»

Se halla en una «triste verdad».

> «El Ejecutivo no es un partido, al que se oponga otro.»

---

[59] Véase *supra,* hablando del Ejecutivo, sobre todo pág. 122 y nota 47.

Lo contrario.

> «Tampoco los impuestos que aprueban las Cortes deben ser tenidos por un OBSEQUIO que se hace al Estado, pues son acordados en interés de los mismos que los acuerdan.»

La aprobación de impuestos en un Estado constitucional es tenida —como no podía ser de otro modo— por un *obsequio*.

> «La significación propiamente tal de las Cortes consiste en que por ellas EL ESTADO SE INTRODUCE y comienza a participar EN LA CONCIENCIA SUBJETIVA DEL PUEBLO.»

Lo último es totalmente cierto. En las Cortes el pueblo *comienza* a tomar parte en el Estado; igualmente el Estado, <hasta entonces> trascendente <al pueblo>, se introduce en su conciencia subjetiva. Pero ¿cómo puede querer Hegel hacer pasar este *comienzo* por *realidad* completa?

> § 302. <Las Cortes como mediación entre el Ejecutivo (respectivamente el monarca) y el pueblo.> «Consideradas como órgano *mediador*, las Cortes se encuentran entre el Ejecutivo por una parte y el pueblo, diseminado por los diversos ámbitos e individuos, por la otra. Su propio carácter exige de las Cortes el *sentido* y la *convicción* tanto del Estado y del *Ejecutivo* como de los *intereses* de los sectores *particulares* y de los *individuos*. A la vez esta posición <intermedia de las Cortes> tiene el significado, común con el ORGANISMO[60] del Poder Ejecutivo, de ser la mediación que impide que la Corona, convertida en un *extremo* aislado, se presente como mero despotismo y arbitrariedad, o que los intereses particulares de los municipios, corporaciones e individuos se aíslen; o, más aún, impida que los individuos lleguen a representar una *masa* o *montón* y, por consiguiente, un opinar y querer inorgánicos y un poder meramente masivo frente al organismo del Estado.»

Estado y Ejecutivo siempre son asentados como idénticos por un lado; por el otro lo es el pueblo, disperso en los ámbitos especiales y en los individuos. Las Cortes son el organismo *mediador* entre ambos. Las Cortes son el centro, donde, según Hegel, «el

---

[60] Hegel había dicho literalmente «organización», palabra que también Marx emplea dos veces al volver a citar este texto. «Organización» y «organismo» son empleados así como sinónimos. Según Hegel, «el concepto abstracto de organismo consiste en una existencia de las particularidades adecuada a la unidad del concepto, dado que son asentadas como factores transitorios de un sujeto». (*System der Philosophie*, en *Sämtliche Werke*, Glockner [ed.], Stuttgart, 1927-1929, tomo IX, pág. 452.)

sentido y la convicción del Estado y del Ejecutivo» se juntan y unen con «el sentido y la convicción de los sectores particulares y de los individuos». La identidad de estos dos sentidos y convicciones opuestos, en la que propiamente consiste el Estado según Hegel, recibe en las *Cortes* una exposición *simbólica.* La transacción entre el Estado y la sociedad burguesa se presenta como un ámbito *especial.* Las Cortes son la *síntesis entre el Estado y la sociedad burguesa.* Lo que no está dicho es cómo van a empezar las Cortes a conciliar en sí las dos convicciones contradictorias. Las *Cortes* son la *contradicción establecida* entre el Estado y la sociedad burguesa dentro del Estado. A la vez son la *exigencia* de una *solución* para esta contradicción.

> «A la vez esta posición <intermedia de las Cortes> tiene el significado, común con el ORGANISMO del Poder Ejecutivo, de ser la mediación», etc.

Las Cortes no sólo *hacen de intermediario* entre pueblo y Ejecutivo. Ellas impiden que la «Corona», convertida en un «*extremo*» aislado, se presente como «mero despotismo y arbitrariedad», item que los intereses «particulares» se «aíslen», etc., item «que los individuos lleguen a representar una *masa o montón*». Esta mediación la comparten las Cortes con la organización del Poder Ejecutivo. En un Estado en el que la «posición» <intermedia> de las «Cortes» impide «que los individuos lleguen a representar una *masa o montón* y, por consiguiente, un opinar y querer inorgánicos, un poder meramente masivo frente al organismo del Estado», el *organismo* del Estado existe aparte de la «masa», del «montón»; con otras palabras, la «masa» y el «montón» pertenecen a la organización del Estado, sólo que su «opinar y querer inorgánicos» no deben convertirse en «opinar y querer contra el Estado», *dirección precisa* que les convertiría en opinar y querer «orgánicos». Asimismo este «poder masivo» debe quedarse en «masivo», de modo que, hallándose el entendimiento aparte de la masa, ésta no se pueda poner en movimiento de por sí sino sólo por los monopolizadores del «organismo del Estado», quienes también la explotarán como poder masivo. Precisamente cuando «los intereses particulares de los municipios, corporaciones e individuos» no se aislan del Estado, sino que los «individuos llegan a representar una *masa* o *montón* y, por consiguiente, un opinar y querer inorgánicos y un poder meramente masivo frente al Estado», lo que se muestra no es que los «intereses especiales» contradicen al Estado, sino que el «pensamiento real, orgánico y universal de la masa y el montón» no es el «pensamiento del Estado orgánico», ya que éste no encuentra en él su realización.

Entonces ¿por qué son las Cortes medio frente al extremo de los intereses particulares? +

<a)> Sólo porque «los intereses particulares de los municipios, corporaciones e individuos se aíslan»; o también, porque sus intereses aislados *ajustan sus cuentas con el Estado a través de las Cortes;* y también, porque el «opinar y querer inorgánicos de la masa y el montón» disfrutando la ilusión de su objetivación, han ocupado su *voluntad* (su actividad) en la creación de las Cortes y su «opinión» en el enjuiciamiento de la actividad de éstas. Las Cortes preservan al Estado del montón inorgánico sólo a base de desorganizarlo.

<b)> Pero a la vez las *Cortes* deben mantener «aislados» con su mediación «los intereses especiales de los municipios, corporaciones e individuos». Las Cortes en efecto 1.°) transigen con el «interés del Estado», 2.°) ellas mismas son el «aislamiento *político*» de esos intereses particulares, *aislamiento que es un acto político,* por cuanto confiere a esos «intereses aislados» el rango de lo «general»

<c)> Finalmente las Cortes reciben la función de impedir con su mediación que la Corona se convierta en un *«extremo aislado»* (lo que le *«presentaría* como mero despotismo y arbitrariedad»). Esto es cierto, en cuanto limitan el *principio* de la *Corona* (el arbitrio), de modo que al menos sólo se puede mover con trabas, y en cuanto ellas mismas son asociadas a la Corona como sus cómplices.

La Corona, o realmente cesa así de ser el extremo de la Corona (y sólo existe como un extremo, como parcialidad, ya que no es un principio orgánico), convirtiéndose en un *poder aparente,* un símbolo, o meramente pierde la *apariencia* de arbitrariedad y despotismo a secas. Las Cortes son la mediación que impide el «aislamiento» de los intereses especiales representándolo en la forma de un acto *político.* Son la *mediación* que impide que la Corona se convierta en un extremo aislado en parte convirtiéndose ellas mismas en una parte de la Corona, en parte convirtiendo en un *extremo* el Poder Ejecutivo.

En las «Cortes» coinciden todas las contradicciones de las modernas organizaciones estatales. Si «median» en todas las direcciones, es porque son en todo una «cosa intermedia».

Hay que destacar que Hegel desarrolla menos el contenido de la actividad de las Cortes, el Poder Legislativo, que su *posición,* su rango político.

También hay que destacar que, aunque Hegel sitúa a las *Cortes* primero «entre el *Ejecutivo por una parte* y el *pueblo,* diseminado en los diversos ámbitos e individuos, *por la otra,* luego ha dado a su posición «el significado, *común* con la organización del Poder Ejecutivo, de ser la mediación».

Por lo que toca al primer significado, las *Cortes* son el pueblo contra el Ejecutivo, pero *el pueblo en miniatura.* Ésta es su posición oposicional.

En cuanto al segundo significado, las Cortes son el Ejecutivo contra el pueblo, pero el Ejecutivo ampliado. Ésta es su posición conservadora. Ellas mismas son una parte del Poder Ejecutivo contra el pueblo, pero a la vez representan el pueblo contra el Ejecutivo.

Hegel ha llamado antes (§ 300) «totalidad» al «Poder Legislat*ivo*». *Las* Cortes *son realmente esa* totalidad, el Estado dentro del Estado. Pero precisamente en ellas se *muestra* que el Estado no es la totalidad, sino un dualismo. Las Cortes son la imagen del Estado en una sociedad que *no es* Estado. El Estado es una *mera imagen*[61]

Hegel dice en la Nota <al § 302>:

> <Los extremos y la mediación.> «Uno de los más importantes conocimientos en Lógica es que, cuando un factor preciso ocupa en una antítesis la posición de extremo, cesa por lo mismo de existir y es un factor *orgánico, medio* a la vez <que extremo>.»

(Así pues el elemento estamentario es: 1.°) el extremo del pueblo contra el Ejecutivo; 2.°) pero a la vez medio entre el pueblo y el Ejecutivo, o sea la *antítesis dentro del* mismo *pueblo.* La oposición Ejecutivo-pueblo se halla mediada por la oposición *Cortes-pueblo.* Para el Ejecutivo las Cortes se hallan del lado del pueblo; para el pueblo del lado del Ejecutivo. La oposición real entre pueblo y Ejecutivo resulta suprimida una vez que el pueblo queda constituido como *imagen,* fantasía, ilusión (las Cortes son el pueblo *imaginado,* que enseguida se presenta separado del pueblo real como un *Poder específico).* El pueblo ya se halla aquí preparado como tiene que estarlo en el organismo considerado para que carezca de rasgos definidos.)

> <Nota (prosigue). Los extremos y la mediación.> «El objeto que tratamos hace aún más necesario subrayar este aspecto. En efecto, un prejuicio corriente pero sumamente peligroso es

---

[61] «Imagen» *(Vorstellung)* tiene aquí el sentido psicológico-gnoseológico de algo espontáneo por contraposición al rigor del concepto *(Begriff)* decantado por la reflexión. Hegel calificaba con frecuencia a otras posiciones con el nombre de *Vorstellung,* indicando así que no habían llegado a ser conscientes de su propio contenido. Marx vuelve contra Hegel su propia terminología, cargándola además de la crítica feuerbachiana a la especulación: la «imagen» espontánea es además «imaginaria».

imaginarse las Cortes prácticamente desde el punto de vista de su *oposición* con el Ejecutivo, como si ésta fuera su posición fundamental. Orgánicamente, es decir asumido en la totalidad, el ELEMENTO ESTAMENTARIO se acredita EXCLUSIVAMENTE POR SU FUNCIÓN MEDIADORA. De este modo, la misma OPOSICIÓN queda reducida a una APARIENCIA. Si el FENÓMENO de esa oposición no fuese meramente superficial, si no llevase a una OPOSICIÓN REALMENTE SUSTANCIAL, el Estado se hallaría en plena descomposición.» +

<El objeto de las discusiones en las Cortes.> «El signo de que el conflicto no es de este tipo proviene de la naturaleza de la cosa, y es que los objetos en disputa no son los elementos esenciales del organismo estatal sino cosas más especiales y más indiferentes; también la pasión levantada a pesar de todo por estos contenidos desemboca en rivalidad entre partidos por un interés meramente subjetivo, por ejemplo por los cargos superiores del Estado.»

Como dice el *Apéndice:*

«LA CONSTITUCIÓN ES EN ESENCIA UN SISTEMA DE MEDIACIONES.»

§ 303. <Los miembros de las Cortes.> «El estamento *general,* dedicado más directamente *al servicio* del *Ejecutivo,* tiene, por su propio carácter, que hacer de lo general el fin de su actividad esencial. En el elemento *estamentario* del Poder Legislativo el *estamento privado* alcanza una *significación* y un campo de acción *políticos*[62]. Una vez en ese elemento, el estamento privado ya no puede presentarse ni como una mera masa amorfa ni como una multitud disuelta en sus átomos, sino como *lo que ya es,* a saber como basado de una parte en la relación sustancial <(>el estamento <de la tierra)> y de otra, distinta, en las necesidades particulares y el trabajo que las satisface <(>el estamento <burgués, § 201 y sigs.)>. En este sentido sólo así se une verdaderamente lo *especial,* como existe realmente *en* el Estado, con lo general.»

Aquí tenemos la solución del enigma. «En el elemento estamentario del Poder Legislativo el *estamento privado* alcanza *significación política.*» No es sino lógico que el *estamento privado* co-

[62] En la sociedad aristocrática sólo los nobles eran personas a la vez privadas y públicas y, por consiguiente, las únicas personas en sentido propio. Así lo había explicado claramente entre los contemporáneos de Hegel el *Wilhelm Meister* de Goethe; en el suicidio de Werther había tenido parte esencial el haber sido despachado de una fiesta exclusiva de la nobleza. La burguesía europea, que sentía dolorosamente —también en su bolsillo— esta carencia de «personalidad», fue alcanzándola poco a poco, comenzando por el reconocimiento «formal», al que aquí se refiere Hegel.

bre esa significación dado lo que es, dado su *puesto en la sociedad burguesa* (el estamento general ya lo ha señalado antes Hegel como el dedicado al gobierno, de modo que se halla representado en el Poder Legislativo por el Poder Ejecutivo).

El elemento estamentario es *el significado político del estamento privado,* del estamento apolítico: una contradictio in adjecto. Con otras palabras, tal como describe Hegel el *estamento privado* (y tal como lo distingue en general), éste tiene una significación *política.* El *estamento privado* pertenece a la esencia, a la política de un tal Estado. De ahí que cobre una *significación política,* es decir, una significación distinta de su significación real.

En la Nota dice:

> <La exigencia del sufragio universal es inorgánica.> «Esto va contra otra creencia corriente, la de que, cuando el estamento privado es elevado a PARTICIPAR en la cosa pública dentro del Poder Legislativo, tenga que tomar la forma de *individuos,* ya sea por representantes elegidos para esta función, o incluso disponiendo cada uno directamente de un voto. Esta concepción atomística, abstracta desaparece ya en la familia y la sociedad burguesa, donde el individuo se presenta exclusivamente como miembro de una generalidad. Pero el Estado es esencialmente una organización de miembros cuya *subjetividad* se haya <ya> al nivel de grupos <(familia y sociedad burguesa)> y en él ningún factor puede mostrarse como una masa inorgánica. Los *muchos* como individuos —lo que se suele llamar pueblo— son ciertamente un *conjunto,* pero sólo como *multitud:* una masa informe, cuyo movimiento y acción, precisamente por eso, no pasaría de elemental, irracional, salvaje y terrible.» <...>
>
> <La exigencia del sufragio universal separa Estado y sociedad burguesa.> «Cuando las comunidades ya existentes en esos círculos acceden a lo político, es decir al punto de vista de la *suprema generalidad concreta,* hay quienes las volverían a disolver en una masa de individuos. Tal opinión mantiene así MUTUAMENTE SEPARADAS LA VIDA BURGUESA Y LA VIDA POLÍTICA, dejando esta última, por así decirlo, en el aire; y es que su única base sería la abstracta individualidad del capricho y la opinión, por tanto lo casual, en vez de algo *firme y justificado* en sí y para sí.»
>
> <Los estamentos como parte de la sociedad burguesa y como parte del Estado.> «Aunque en las opiniones de lo que llaman teorías sean cosas muy distintas los *estamentos* de la SOCIEDAD *burguesa* y los *estamentos* en sentido *político* <, las Cortes>, sin embargo el LENGUAJE conserva aún esta unión, que en todo caso HUBO ANTES.»

«El estamento *general,* dedicado más directamente *al servicio del Ejecutivo.*»

Hegel parte del presupuesto de que el estamento *general* se halla al «servicio del Ejecutivo». Supone que la inteligencia a nivel de lo general se halla establemente vinculada a un estamento.

«En el elemento *estamentario* <del Poder Legislativo el *estamento privado* alcanza una *significación* y un campo de acción *políticos.*>»[+]

La «significación y campo de acción políticos» del *estamento privado* son su significación y campo de acción *particulares.* El *estamento privado* no se transforma en el *estamento político,* sino que accede como *estamento privado* a su campo de acción y significado políticos. No es que tenga sin más un campo de acción y significado políticos. Su campo de acción y su significado políticos son el *campo de acción y el significado políticos del estamento privado como estamento privado.* De modo que el estamento privado sólo puede acceder al ámbito político tal y como *se hallan diferenciados los estamentos en la sociedad burguesa.* La *diferencia entre los estamentos* de la sociedad burguesa se convierte en una diferencia política.

Ya el *lenguaje,* dice Hegel, expresa la identidad *de los estamentos de la sociedad burguesa* con los *estamentos en sentido político;* una «unión que en todo caso *hubo antes*» y por tanto, habría que concluir, ya no existe.

Hegel piensa que «en este sentido lo *especial,* como existe realmente *en* el Estado, se une verdaderamente con lo general». Así *tiene que ser superada y establecida como idéntica la separación de la «vida burguesa y la vida política.»*

Hegel se apoya en que:

«En esos grupos» (familia y sociedad burguesa) «ya existen *comunidades*». ¿Cómo se va «a disolverlos de nuevo en una masa de individuos», «cuando acceden a lo político, es decir, al punto de vista de la *suprema generalidad concreta*»?

Es importante perseguir exactamente este desarrollo.

La cumbre de la identidad hegeliana fue, como él mismo confiesa, la *Edad Media.* En ella los *estamentos de la sociedad burguesa* eran idénticos con los *estamentos en sentido político.* El espíritu de la Edad Media puede ser formulado en los siguientes términos: los estamentos de la sociedad burguesa y los estamentos en sentido político eran idénticos, porque la sociedad burguesa era la sociedad política, porque el principio orgánico de la sociedad burguesa era el principio del Estado.

<1.°)> Sólo que Hegel parte de la *separación* entre la *«sociedad burguesa»* y el *«Estado político»* como dos ámbitos firmemente opuestos, realmente distintos; una separación, que ciertamente es *real* en el Estado *moderno.* La identidad de los estamentos privados y políticos era *expresión* de la *identidad* de la sociedad bur-

guesa con la sociedad política. Esta identidad ha desaparecido. Hegel presupone su desaparición. Por tanto, «la identidad de los estamentos privados y políticos», si expresase la verdad, no *podría* expresar sino ¡la *separación* entre sociedad burguesa y la política! O, mejor dicho: la *verdadera* relación de la *moderna* sociedad burguesa y política no tiene otra expresión que la *separación* entre los estamentos privados y los estamentos políticos[63].

2.° Hegel trata aquí de los estamentos *políticos* en un sentido totalmente distinto del que tenían aquellos estamentos *políticos* de la Edad Media, de los que se afirma que eran idénticos *con los estamentos de la sociedad burguesa.*

Su existencia entera era política, su existencia era la existencia del Estado. Su *actividad legisladora,* su *aprobación de impuestos para el Imperio* no era sino una consecuencia *específica* de su significación y alcance político general. Su estamento era su Estado. La relación con el Imperio era sólo la de un pacto de estos diversos Estados con la *nacionalidad.* Y es que el Estado político no se diferenciaba de la sociedad burguesa más que por la *representación de la nacionalidad.* La nacionalidad era el point d'honneur, el sentido político κατ' ἐξοχήν de estas diversas corporaciones, etc., y sólo a la nacionalidad se referían los impuestos, etc. Tal era la relación de los estamentos legislativos con el Imperio. De modo semejante se comportaban los estamentos *en cada principado.* El *principado,* la *soberanía,* era aquí un *estamento* particular, dotado de ciertos privilegios, pero no menos trabado por los privilegios de los otros estamentos. (Entre los griegos la sociedad burguesa era la *esclava* de la sociedad política.) El *alcance legislativo* general de los estamentos de la sociedad burguesa no era en modo alguno la elevación del *estamento privado* a un significado y campo de acción *políticos,* sino al contrario mera consecuencia de su significado y campo de acción político *general y real.* Su abstracción como Poder Legislativo no era más que un complemento de su poder soberano y de gobierno (ejecutivo); más aún, era su accesión a la cosa plenamente pública como a una *cosa privada,* a la soberanía como a un *estamento privado.* Los estamentos de la sociedad burguesa en la Edad Media legislaban también como *tales* estamentos, porque *no* eran estamentos privados; dicho de otro

[63] El manuscrito dice en la última línea en vez de «estamentos privados» y «estamentos políticos», «sociedad burguesa y política». Sigo la corrección propuesta por MEW, que supone aquí un lapsus. Sobre el contenido histórico central del pasaje, cfr. breve y pregnantemente los *Grundrisse* (pág. 6: OME 21, pág. 6): «El siglo XVIII, la sociedad burguesa, es el momento preciso en que al individuo las diversas formas del todo social se le presentan como mero fin para sus fines privados, como una imposición desde fuera.»

modo, porque los *estamentos privados* eran estamentos políticos. El carácter político-estamentario no añadía nada a los estamentos medievales. No habían pasado a *político*-estamentarios porque tomaban parte en la legislación, sino que tenían parte en la legislación, porque eran *político*-estamentarios. ¿Qué tiene que ver esto con el *estamento privado* de que habla Hegel? Este estamento, cuando se convierte en *legislativo,* realiza un acto de arrojo político, se pone en éxtasis, accede a un significado y alcance político aparte, sorprendente, excepcional.

En este desarrollo se encuentran acumuladas todas las *contradicciones* de la exposición hegeliana:

<A.> 1.°) Hegel ha presupuesto la *separación* entre sociedad burguesa y Estado político (un hecho moderno) y la ha desarrollado como *factor necesario de la Idea,* como absoluta verdad de razón. Al Estado político lo ha expuesto en una forma *moderna,* como *separación* de los diversos Poderes. Al Estado real y *operante* le ha dado por cuerpo la burocracia, y a ésta —como Espíritu que sabe— le ha subordinado la sociedad burguesa. La generalidad en sí y para sí del Estado la ha opuesto al interés particular y a las necesidades de la sociedad burguesa. En una palabra: Hegel expone constantemente el *conflicto* entre sociedad burguesa y Estado.

2.°) Hegel opone la sociedad burguesa como *estamento privado* al Estado político.

3.°) Caracteriza el elemento *estamentario* del Poder Legislativo como mero *formalismo político* de la sociedad burguesa. Lo señala como una *relación reflexiva*[64] *de la sociedad burguesa con el Estado* y como una relación reflexiva que no altera el *ser* de éste. Una relación reflexiva es también la suprema identidad de que es capaz lo esencialmente distinto.

<B.> Por otra parte Hegel

1.°) No quiere que la sociedad burguesa aparezca en su autoconstitución como elemento legislativo ni como una masa mera e indivisa ni como una multitud disuelta en sus átomos. *No* quiere la separación entre la *vida burguesa y la vida política.*

2.°) Olvidando que entre los estamentos burgueses y los estamentos políticos media una relación <según él meramente> re-

[64] «Reflexión», en el sentido hegeliano de «pura reflexión»: conocimiento extrínseco, suprema operación de un entendimiento que aún no ha llegado a la Razón, forma típica del mundo moderno con su abstracción, sequedad y ceguera específica. A la vez que forma gnoseológica es un estadio real, camino de la Identidad absoluta, en la que también sigue presente, pero ya sólo como un «factor» suyo. Cfr. sobre todo la Introducción a *Fe y Saber* de Hegel, y *supra,* pág. 143 donde ha aparecido ya la categoría «reflexión» en este sentido y contexto.

flexiva, convierte los estamentos burgueses como tales en estamentos políticos; pero sólo en cuanto pertenecen al Poder Legislativo, de modo que su mismo campo de acción <político> demuestra la separación.

Convierte el *elemento estamentario* en la expresión de la *separación;* pero a la vez lo presenta como exponente de una identidad inexistente. Hegel sabe de la separación entre la sociedad burguesa y el Estado político; pero quiere que su unidad se exprese dentro del Estado, y esto tiene que llevarse a cabo de modo que los estamentos de la sociedad burguesa como tales constituyan a la vez el elemento *estamentario* de la sociedad legisladora.

Lo notablemente profundo en Hegel es que sienta como una *contradicción* la separación entre sociedad burguesa y sociedad política. Pero lo falso es que se conforme con esta solución aparente, presentándola como una cosa misma. En cambio «*lo que llaman teorías*» —como dice despectivamente <(§ 303, Nota al final)>— exige la «*separación*» entre los estamentos burgueses y los estamentos políticos. Y con razón, pues enuncian una consecuencia de la sociedad moderna, desde el momento en que el elemento *político-estamentario* no es en ella sino la expresión fáctica de la relación real entre Estado y sociedad burguesa, su *separación.*

Hegel no ha llamado la cosa de que aquí se trata por su nombre conocido: la disputa entre Constitución *representativa* y Constitución *estamentaria.* La Constitución representativa significa un gran progreso, porque es la expresión *abierta, limpia, consecuente* de la moderna situación del Estado. La Constitución representativa es la *contradicción sin paliativos.*

Antes de entrar en la cosa misma, echemos todavía otra ojeada a la exposición de Hegel.

> «En el elemento *estamentario* del Poder Legislativo el *estamento privado* alcanza una significación *política.*» <(§ 303.)>

Antes (§ 301, Nota) había dicho:

> «En las CORTES ... el conocimiento de causa y la voluntad propios del ámbito que hemos designado con el nombre de SOCIEDAD BURGUESA, COBRAN *existencia de cara al Estado.* Tal es la definición CARACTERÍSTICA de las CORTES.»

Resumiendo esta definición, se deduce: <a)> «La *sociedad burguesa* es el estamento *privado»;* con otras palabras, el *estamento privado* es el estamento directo, esencial, concreto de la sociedad burguesa. <b)> Sólo en el elemento estamentario del Poder Legislativo alcanza la sociedad burguesa «una significación y un

campo de acción políticos». <c)> Aquí nos encontramos frente a algo nuevo que se le añade, una función *especial;* precisamente su carácter de *estamento privado* expresa su *oposición* con el significado y alcance políticos; su falta de carácter político el hecho de que la sociedad burguesa *carece* en sí y para sí de todo significado y alcance políticos. El *estamento privado* es el estamento de la sociedad burguesa, la sociedad burguesa es el *estamento privado.* Por tanto, Hegel excluye también consecuentemente al «estamento general» del «elemento estamentario del Poder Legislativo».

> «El estamento *general,* dedicado más directamente *al servicio* del *Ejecutivo,* tiene por su propio carácter que hacer de lo general el fin de su actividad esencial.» <(§ 303.)>

No es éste en cambio <, según Hegel,> el carácter de la sociedad burguesa o estamento privado. Su actividad esencial no se caracteriza por tener como fin lo general. Dicho de otro modo, su actividad esencial no es una característica de lo general, *no* es característica *general.* El estamento privado es el estamento de la sociedad burguesa *contra* el Estado. El estamento de la sociedad burguesa *no* es un estamento político

Al designar la sociedad burguesa como estamento privado, Hegel ha declarado *apolíticas* las diferencias de estamento dentro de la sociedad burguesa y heterogéneas —e incluso *antitéticas*— la vida burguesa y la vida política. ¿Y cómo sigue luego?

> «Una vez en ese elemento, el estamento privado ya no puede presentarse ni como una mera masa amorfa ni como una multitud disuelta en sus átomos, sino como *lo que ya es,* a saber como basado de una parte en la relación sustancial <(el> *estamento* <agrario)>, y de otra, distinta, en las necesidades particulares y el trabajo que las satisface <(el> *estamento* <burgués)>. (§ 201 y sigs.) En este sentido sólo así se une verdaderamente lo *especial* como existe realmente *en* el Estado, con lo general.» [§ 303.]

<1.°)> Cierto que la sociedad burguesa (el *estamento privado)* no puede presentarse en su actividad legislativa-estamentaria como una «mera masa amorfa»; pero es porque la «mera masa amorfa» sólo existe en la «opinión», en la «fantasía» de Hegel y no en la *realidad.* En ésta sólo hay masas accidentales mayores o menores (ciudades, aldeas, etc.). Estas masas o, digamos, masa no sólo *se presenta* como «una multitud disuelta en sus átomos», sino que lo *es* realiter en todos sus puntos y como tal atomística *tiene que* presentarse y actuar *político-estamentariamente.* +

<2.°)> También es falso presentar aquí el estamento privado, la sociedad burguesa, «como *lo que ya es*». En efecto ¿qué es

ya? *Estamento privado,* o *sea antítesis y separación del Estado. Precisamente para acceder a una «significación y campo de acción políticos» tiene que renunciar a ser lo que ya es:* estamento privado. *Sólo* así cobra su «significación y campo de acción *políticos*». Este acto político es una completa Transustanciación. En él la sociedad burguesa tiene que renunciar totalmente a sí misma como sociedad burguesa, como estamento privado, y hacer valer una parte de su ser que no sólo no tiene nada en común con la existencia burguesa real de su ser, sino que se le opone directamente.

Cada individuo muestra aquí lo que es la *ley general.* Sociedad burguesa y Estado se hallan separados. Por tanto, también el ciudadano y el burgués —el miembro de la sociedad burguesa— se hallan separados. Por tanto, el individuo tiene que *dirimirse esencialmente* en sí mismo. Como *burgués real* se encuentra en una organización doble: la *burocracia* —una concreción extrínseca y formal del Estado trascendente, del Poder Ejecutivo, que no tiene nada que ver con el burgués <como tal>, con su realidad autónoma— y la *sociedad,* la organización de la sociedad burguesa. Pero en ésta el burgués real es un *privado* y se halla fuera del Estado, con el que como tal la sociedad burguesa no tiene nada que ver. La burocracia es una organización del Estado, a la que el burgués sólo aporta la *materia.* La sociedad es una *organización burguesa,* cuya materia no es el Estado. En la primera el Estado se comporta como una antítesis formal con el individuo; en la segunda el individuo mismo se comporta como una antítesis material con el Estado. Por tanto, para que el individuo se comporte como *ciudadano real,* para que alcance significación y eficacia políticas, tiene que abandonar su realidad burguesa, abstraer de ella, retirarse de toda esta organización a su individualidad. Y es que la única existencia disponible para su ciudadanía es su pura y mera *individualidad;* la existencia del Estado como Ejecutivo es tan independiente del individuo como lo es del Estado la existencia del individuo en la sociedad burguesa. Sólo en contradicción con las *únicas comunidades que hay,* sólo como *individuo* puede ser *ciudadano.* Su existencia como ciudadano es ajena a sus existencias *comunitarias* y por tanto meramente *individual.* El «Poder Legislativo» como «Poder» es en efecto la única *organización* y *cuerpo común* que *debe* cobrar esa existencia. La sociedad burguesa, el estamento privado *no* existe *como organización estatal previamente* al «Poder Legislativo». Y para alcanzar esa existencia, su *organización real,* la vida burguesa real tiene que ser asentada como *irreal;* el elemento estamentario del Poder Legislativo tiene precisamente la característica de sentar la *irrealidad* del *estamento privado,* la *sociedad burguesa.* La separación entre sociedad burguesa y Estado político se presenta necesariamente como

una separación entre el burgués *político,* el ciudadano y la sociedad burguesa, que es su propia realidad empírica, real; el ciudadano, como idealista político, es un *ser completamente distinto, en desacuerdo* con su realidad, diferente y opuesto a ella. De este modo la sociedad burguesa produce en su seno la relación entre Estado y sociedad burguesa que ya existe independientemente de ella como *burocracia. De suyo* lo general es la antítesis de lo *especial;* en el elemento estamentario llega a serlo además *para sí* en forma real. Para alcanzar significación y eficacia política el burgués tiene que deponer su estado, la sociedad burguesa, el *estamento privado;* este *estamento* precisamente es lo que separa el *individuo* del *Estado político.*

Una vez que Hegel opone al Estado político incluso el todo de la sociedad burguesa como *estamento privado,* es natural que las diferencias *dentro* del estamento privado —los diversos estamentos burgueses— sólo tengan de cara al Estado una significación privada y no política. Y es que los diversos estamentos burgueses son meramente la realización, la existencia de un *principio:* el estamento privado como principio de la sociedad burguesa; una vez que debe ser abandonado el principio, naturalmente desaparecen para el Estado todavía *con más razón* las diferencias *inmanentes* a ese principio.

Hegel concluye así el § <303>. [+]

> «En este sentido sólo así se une verdaderamente lo *especial,* como existe realmente *en* el Estado, con lo general.»

Pero Hegel confunde aquí el Estado como totalidad de la existencia de un pueblo con un Estado político. Eso especial no es lo «*especial en*» sino por el contrario lo *especial* «*fuera* del Estado» (entendiendo aquí por Estado el Estado político); no sólo no es «lo especial, como existe realmente en el Estado», sino que además es la «*irrealidad* del Estado». Hegel trata de desarrollar que los estamentos de la sociedad burguesa son los estamentos políticos y, para demostrarlo, da por supuesto que los estamentos de la sociedad burguesa son la «especificación del Estado político»; es decir, que la sociedad burguesa es la sociedad política. La expresión «lo especial *en* el Estado» sólo puede significar en este contexto «la especificación del Estado». La mala conciencia le lleva a Hegel a elegir una formulación vaga. <Y es que> no sólo ha desarrollado él mismo lo contrario <—que la sociedad burguesa se halla fuera del Estado—>, sino que además lo confirma incluso en este parágrafo al designar la sociedad burguesa como «*estamento privado*». También muy cautelosa es la precisión de que lo especial se «*une*» con lo general. Unir se puede las cosas más heterogéneas. Sólo que

aquí no se trata de una *transición paulatina,* sino de una *Transustanciación;* y de nada sirve negarse a ver un abismo sobre el que se salta y que el mismo salto se encarga de demostrar.

Hegel dice en la Nota <al § 303>:

> «Esto va contra otra creencia corriente <, la de que cuando el estamento privado es elevado a PARTICIPAR en la cosa pública dentro del Poder Legislativo, tenga que tomar la forma de *individuos,* ya sea por representantes elegidos para esta función, o incluso disponiendo cada uno directamente de un voto.>» +

Ya acabamos de demostrar cómo esta creencia corriente es consecuente, necesaria, una «creencia necesaria al nivel actual de desarrollo del pueblo», y cómo la opinión de Hegel, por más corriente que sea en ciertos círculos, no por eso deja de ser falsa. Volviendo a la creencia corriente Hegel dice <(ibídem)>:

> «Esta concepción atomística, abstracta, desaparece ya en la familia <y la sociedad burguesa, donde el individuo se presenta exclusivamente como miembro de una generalidad>. Pero el Estado <es esencialmente una organización de miembros cuya *subjetividad* se halla al nivel de grupos y en él ningún factor puede mostrarse como una masa inorgánica>.» +

Abstracta lo es esta concepción sin duda; pero es la «abstracción» del Estado político como Hegel mismo la desarrolla. Atomística lo es también; pero es la atomística de la sociedad misma. La «concepción» no puede ser concreta, cuando su *objeto* es «abstracto». La atomística en que se precipita la sociedad burguesa con su *acto político* procede necesariamente del hecho que la comunidad —el comunismo real en el que existe el individuo—, la sociedad burguesa, se halla separada del Estado; el *Estado político* es *una abstracción* de ella.

Aunque esta concepción atomística carece de aplicación ya en la familia y quizá (??) también en la sociedad burguesa, vuelve otra vez en el Estado, precisamente por ser éste una abstracción de la familia y la sociedad burguesa[65]. Lo mismo vale a la inversa. Hegel no ha conseguido superar la *enajenación,* por más que haya llegado a formular lo *ajeno* que nos resulta este fenómeno.

---

[65] Marx se intercala a sí mismo las dos interrogaciones. En efecto, a primera vista parece que la «concepción atomística carece de aplicación» en la sociedad burguesa, ya que la sociedad burguesa se halla múltiplemente estructurada a nivel comercial, gremial, industrial, profesional municipal, de asociaciones de derecho privado (así lo afirma también Hegel, §§ 303, 308); pero a pesar de todo la «organización» de la sociedad burguesa ¿lo es realmente o es una organización caótica,

Hegel añade < (ibídem)>:

> «Cuando las COMUNIDADES ya EXISTENTES en sus sectores acceden a lo político, es decir, al punto de vista de la *suprema* generalidad concreta, hay quienes las volverían a disolver en una masa de individuos. Tal opinión MANTIENE así mutuamente separadas la vida burguesa y la vida política dejando esta última, por así decirlo, en el aire; y es que su única base sería la abstracta individualidad del capricho y la opinión, por tanto lo casual, en vez de algo *firme y justificado* en sí y para sí.»

La opinión citada no *mantiene* separadas la vida burguesa y la vida política, sino que meramente *se refiere a una separación realmente existente.*

Esa opinión no deja la vida política en el aire; la vida política es una *vida en el aire,* la región etérea de la sociedad burguesa.

Consideremos ahora el sistema *estamentario* <de la sociedad burguesa> y el sistema *representativo* <de la sociedad política>.

Es un progreso histórico el que ha transformado los *estamentos políticos* en estamentos *sociales.* Así como los cristianos son iguales en el cielo y desiguales en la tierra, los individuos que componen un pueblo son ahora *iguales* en el cielo de su mundo político, desiguales en la existencia terrena de la *sociedad.* La transformación de los *estamentos políticos* en *burgueses* se realizó propiamente en el seno del *Absolutismo.* La burocracia impuso la idea de la unidad contra los diversos estados dentro del Estado. Por otra parte, las *diferencias sociales* de los estamentos siguieron existiendo como diferencias *políticas* al margen de la burocracia del Poder Ejecutivo absoluto y *dentro* de ella misma. Sólo la Revolución francesa terminó la transformación de los estamentos *políticos* en *sociales;* dicho de otro modo, redujo las *diferencias de estamento* en la sociedad burguesa a diferencias *sociales,* perti-

---

también ella al nivel del *bellum omnium?* Marx se deja la respuesta en suspenso y resuelve que de todos modos el Estado sí es atomístico por ser la abstracción de la sociedad burguesa, su existencia en el cielo político, como decía Feuerbach sin adjetivo de la religión. Sin embargo, pocas páginas después *(infra* pág. 182) Marx mismo explanará detenidamente que la abstracción del Estado es la de la sociedad burguesa, pues recibe de ella el principio de la propiedad privada (aún no especificada como propiedad capitalista). Esto rompe también la simetría indicada por la frase siguiente en el texto: «Lo mismo vale a la inversa.» La sociedad burguesa no recibe su abstracción del Estado en la misma forma que el Estado de ella; la abstracción fundamental, determinante, es la de la sociedad burguesa. Por más que a un nivel inmediato a ambos se les vea abstraer recíprocamente por el hecho de hallarse separados, esta separación no ha sido la obra del Estado en el mismo grado que de la sociedad burguesa.

nentes a la vida privada y carentes de significación para la vida política. Con ello se consumó la separación entre la vida política y la sociedad burguesa.

Juntamente se transformaron también los estamentos de la sociedad burguesa: la sociedad burguesa había cambiado al separarse de la sociedad política y sólo siguió siendo *estamento* en el sentido medieval dentro de la misma burocracia, en la que la posición burguesa y política son directamente idénticas. Frente a la burocracia la sociedad burguesa es hoy en día el *estamento privado.* Los estamentos ya no se diferencian como cuerpos autónomos basados en las diferentes *necesidades y trabajos.* La única diferencia —general, *superficial y formal*— sigue siendo la de *ciudad* y *campo.* Sólo que la diferencia se ha desarrollado dentro de la sociedad misma en círculos fluidos, inestables, cuyo principio es la *arbitrariedad. Dinero* y *cultura* son los principales criterios[66]. Pero el lugar para desarrollar el tema no es éste, sino la crítica de la exposición que hace Hegel de la sociedad burguesa <(§§ 182-254)>. Basta de esto. El estamento de la sociedad burguesa no tiene su principio ni en las necesidades —un factor natural— ni en la política. Se trata de una división en masas de existencia efímera y cuya misma formación es arbitraria, *carente* de organización.

Lo único característico de la sociedad burguesa es que la *carencia de bienes* y el *estamento del trabajo directo,* concreto, constituyen no tanto un estamento de la sociedad burguesa como la base en que se apoyan y mueven sus círculos. El único estamento en el que propiamente coinciden posición política y burguesa es el de los miembros del *Poder Ejecutivo.* Baste para mostrar la diferencia entre el estado de la antigua Sociedad privada y el de la actual el que ésta haya dejado de ser del común, una comunidad que contiene al individuo; al contrario, sólo por suerte, trabajo, etc. se mantiene el individuo, o no, en un *estamento;* éste, por su parte, es sólo una característica *extrínseca* del individuo: ni le es inherente a su trabajo ni le afecta como algo organizado según leyes estables ni es una comunidad objetiva en relaciones definidas con el individuo. Al contrario, éste carece de toda relación *real* con su actividad

[66] Cfr. OME 5, pág. 220. En ambos textos paralelos, tras la crítica implícita de la revolución burguesa —meramente política—, Marx prosigue hablando del proletariado. Pese a la leyenda, el concepto de proletario no proviene de Marx, ni siquiera en su sentido moderno. Fue Saint-Simon quien lo reacuñó (basándose en los «proletarios» romanos) y la revuelta de los tejedores lyoneses (1830) quien lo difundió. Entre los socialistas franceses que Marx conocía en París era de uso corriente, como protagonista de la «cuestión social».

sustancial, con su *estamento real.* El médico no constituye un estamento especial en la sociedad burguesa. Dos comerciantes pueden pertenecer a distintos estamentos, ser de distinta *posición social.* Y es que la sociedad burguesa, lo mismo que se ha escindido de la sociedad política, se ha escindido en su interior en el *estamento* y la posición *social,* por más que ambos aspectos se hallen relacionados de diversas maneras. El principio del estamento burgués o de la sociedad burguesa es el *consumo* y el *poder de consumo*[67]. En su significación política, el miembro de la sociedad burguesa se desprende de su estamento, de su posición privada real para valer únicamente como *hombre;* dicho de otro modo, sólo su carácter de miembro del Estado, de ser social se presenta como su característica *humana.* En efecto, todas sus otras características relativas a la sociedad burguesa *se presentan* como *accidentales* al hombre, al individuo, como determinaciones *extrínsecas.* Su necesidad para la existencia del individuo en conjunto, es decir, como vinculación con el todo, es reconocida; pero el individuo puede también prescindir lo mismo de ello. (La sociedad burguesa actual es el principio consumado del *individualismo;* la existencia individual es el último fin; actividad, trabajo, contenido, etc., *sólo* son medios.)

La *Constitución estamentaria,* donde no es una tradición desde la Edad Media, es el intento, en parte incluso en el ámbito político, de volver a hundir al hombre en los límites de su esfera privada, de convertir su particularidad en su conciencia sustancial y de valerse del carácter político de la diferencia de estamentos para volver a convertirla en una diferencia social.

En la actual forma de Constitución el *hombre real* es el *hombre privado.*

La significación del *estamento* es que el individuo *consiste* en la *diferencia,* la *escisión.* La forma de su vida, actividad, etc. es su privilegio, le convierte en una *excepción* de la sociedad, en vez de convertirle en un miembro, en una función de ella. El que esta *diferencia* no sólo afecte al *individuo,* sino que cristalice a nivel de *comunidad,* estamento, corporación, lejos de afectar su carácter exclusivo, no hace más que expresarlo. Y tal exclusivismo hace que cada función, en vez de pertenecer a la sociedad, sea una sociedad de por sí.

---

[67] El alemán carece de una palabra para la abstracción «consumo», que ha tenido que importar tal cual («Konsum»). La palabra tradicional más semejante es «Genuss», aquí empleado por Marx; su significado abarca tanto «consumo» como «disfrute» y tiene un carácter más personal. Por tanto su traducción oscila según el contexto entre «consumo» y «placer» y no puede ser totalmente precisa.

El *estamento* no sólo se basa en la ley dominante que impone la *separación* de la sociedad, sino que separa al hombre de su propio ser general; le convierte en un animal, directamente idéntico con su propia naturaleza. La Edad Media es la *historia animal* de la humanidad, su zoología.

La era moderna, la *civilización*, comete el fallo opuesto. Separa del hombre su ser *objetivo* como algo meramente *extrínseco*, material. El contenido del hombre no es tomado como su verdadera realidad.

El resto corresponde a la sección sobre la «sociedad burguesa» <(§§ 182-254)>. Pasemos a:

> <<3. La Cámara alta. §§ 304-307.>
>
> § 304. <Necesidad de una Cámara alta como factor mediador.> «El elemento político-estamentario conserva la diferencia de estamentos propia de los ámbitos inferiores <(la sociedad burguesa), pero ahora> a la vez con el significado propio del nuevo ámbito. Su posición inicialmente abstracta —como *extremo* DE *la generalidad* empírica frente al principio de la *monarquía*— lleva consigo meramente la *posibilidad* DEL acuerdo y por tanto igualmente la del enfrentamiento *hostil*. Una tal posición abstracta sólo se convierte en relación racional (en silogismo, cfr. § 302, Nota), si su *mediación* accede a la existencia. El Poder Ejecutivo recibe este carácter de la Corona (§ 300). Y también un factor de las Cortes debe obedecer <en la forma de Cámara alta> a su carácter esencial de ser la existencia del término medio.»
>
> § 305. <Los miembros de la cámara alta: la nobleza.> «Hay un estamento en la sociedad burguesa que encierra el principio capaz por sí mismo de ser constituido como esta relación política. Es el estamento naturalmente ético. Su base es la vida de familia y, en lo tocante a la subsistencia, la propiedad del suelo. Por tanto, en lo que respecta a su particularidad, su voluntad descansa en sí misma y su determinación es natural <, por nacimiento>; este último punto lo tiene en común con el elemento monárquico.»
>
> § 306. <Independencia y servidumbre de la nobleza.> «La posición y significado políticos de este estamento se hallan constituidos más concretamente por la estabilidad de sus bienes. Éstos se hallan determinados tan independientemente del erario público como de la inestabilidad de la propiedad <En una palabra, son tan independientes> del favor del Poder Ejecutivo como del de las multitudes. Incluso *contra el propio capricho* se hallan determinados, puesto que los miembros de este estamento llamados a disponer de sus bienes carecen del derecho de las otras personas privadas, sea de disponer libremente sobre toda su propiedad, sea de legarla a sus hijos de acuerdo con la igualdad del amor. Los

bienes se convierten así en *herencia inalienable,* gravada con el mayorazgo.»

Apéndice: [+]

«Este estamento dispone de una voluntad más independiente. En conjunto el estamento de los propietarios agrícolas se dividirá en su parte culta y el estamento labrador. Pero ambos forman uno frente al estamento del comercio[68], dependiente de las necesidades y abocado a ellas, y el estamento general, esencialmente dependiente del Estado. La seguridad y estabilidad del estamento <de la tierra, sustancial> puede ser acrecentada además por la institución del mayorazgo, si bien ésta sólo es deseable desde el punto de vista político, ya que el fin político, la independencia del primogénito, se halla vinculado con un sacrificio. La razón del mayorazgo consiste en que el Estado no puede contar con la mera posibilidad de la convicción, sino con algo necesario. Ciertamente la convicción no se halla vinculada a una fortuna; pero el nexo relativamente necesario es que quien posee una fortuna independiente no se halla limitado por circunstancias externas y por tanto puede intervenir y obrar sin limitaciones para el Estado. En cambio donde faltan instituciones políticas, la instauración y protección del mayorazgo no es más que una traba dirigida contra la libertad del Derecho privado; si no cobra sentido político, terminará desapareciendo.»

§ 307. <La nobleza como puntal del trono y la sociedad.> «Ciertamente el derecho de esta parte del estamento sustancial se basa así por una parte en el PRINCIPIO NATURAL DE LA FAMILIA; pero a la vez este principio se halla invertido por duros sacrificios en pro del *fin político.* Ello hace que este estamento se encuentre abocado esencialmente a la actividad por este fin y asimismo por consiguiente tenga la vocación y el *derecho* a ello por *nacimiento* sin pasar por la contingencia de unas elecciones. De este modo se halla situado firme, sustancialmente entre la arbitrariedad subjetiva o contingencia de ambos extremos; y lo mismo que lleva en sí la semejanza del factor de la Corona <(§ 305)>, comparte con el otro extremo las mismas necesidades y derechos, convertido así en puntal tanto del trono como de la sociedad.»

---

[68] «Gewerbe», traducido aquí por «comercio», se refiere además a la industria y a los oficios encuadrados en los gremios tradicionales, es decir: a la forma burguesa de ganarse la vida, por oposición a la del estamento de la tierra (cfr. § 256, Nota). La indiferenciación del término corresponde a la situación relativamente atrasada de la Alemania del primer tercio del siglo XIX. La producción burguesa es vista desde el punto de vista de la distribución. Marx mismo ha traducido después la palabra «commerce» por «Verkehr», pero advirtiendo que tomaba «commerce» en el sentido general de relaciones de producción (carta a Annenkov, 28 de diciembre de 1846).

Hegel ha logrado la pieza maestra de desarrollar a partir de la Idea los senadores natos, el patrimonio, etc., este «puntal del trono y la sociedad»[69].>

> §304. «El elemento político-estamentario conserva la diferencia de estamentos propia de los ámbitos inferiores <(la sociedad burguesa), pero ahora> a la vez con el significado PROPIO del nuevo ámbito.»

Como hemos mostrado, «la diferencia de estamentos que ya presentaban los ámbitos inferiores», o carece de toda importancia para el ámbito político o sólo es en éste una diferencia privada y por tanto apolítica. Sólo que, según Hegel, esa diferencia tampoco conserva el «significado que ya presentaba» (en la sociedad burguesa), sino que afirma al «elemento político-estamentario», lo afirma acogiéndolo en su seno. La diferencia <propia de la sociedad burguesa>, una vez inmersa en el ámbito político, recibe un significado «propio» de *este* <nuevo> *elemento y no de ella* <misma>.

Esta *separación,* este *desdoblamiento* del significado de los estamentos no existió mientras la sociedad burguesa se articuló políticamente y el Estado político era idéntico con ella[70]. Los estamentos no *significaban esto* en el mundo burgués y lo *otro* en el mundo político. El mundo político no les confería otro *significado; su único significado eran ellos mismos.* El dualismo sociedad burguesa y Estado político, que la Constitución *estamentaria* cree poder resolver con una *reminiscencia,* reaparece en ella misma, por cuanto la *diferencia de estamentos* (la diferenciación de la sociedad burguesa en sí misma) recibe otro significado en la esfera *política* que en la burguesa. Aparentemente se trata de una identidad, del *mismo sujeto,* pero con un significado *esencialmente distinto;* la verdad es, por tanto, que se trata de un sujeto *doble.* La identidad es ilusoria ya por el hecho de que el *sujeto real,* el hombre, sigue siendo el mismo en las diversas concreciones de su ser, no pierde su identidad, mientras que aquí no es sujeto; por el contrario, a la vez que se le identifica con un predicado —el esta-

---

[69] Marx no habla propiamente de «senadores», como es hoy uso normal en castellano, sino de los «pares», los senadores de la Cámara alta de la monarquía constitucional francesa de Luis Felipe. Y es que, a la vez que escribía este manuscrito extractaba el libro de Leopold Ranke sobre la Restauración en Francia y el de C. G. Jouffroy sobre el principio hereditario y los pares de Francia e Inglaterra. La fundamentación concreta que Hegel da en el § 306 de los privilegios políticos de la nobleza por el mayorazgo era también objeto del libro de Jouffroy. Marx se detendrá especialmente en este tema y trazará con este motivo una teoría crítica de la propiedad privada.

[70] Esta precisión histórica del tema se hallaba también en Leopold Ranke.

mento— se afirma que existe en esta *concreta calidad* y en *otra,* que el hombre, en cuanto es esta limitación concreta y exclusiva, es a la vez *otra cosa* que ella. Esta *identidad ilusoria* es mantenida artificialmente por la reflexión: primero la diferencia entre los estamentos de la sociedad burguesa recibe como tal un significado que, según Hegel, sólo le corresponde en el ámbito político; luego es a la inversa, la diferencia entre los estamentos del ámbito político recibe un significado que no le viene de éste, sino del sujeto del ámbito burgués. Para poder presentar este sujeto limitado, el estamento concreto (<o sea>, la diferencia entre los estamentos), como el verdadero sujeto de ambos predicados, o para demostrar la identidad entre los predicados, éstos son mistificados y desarrollados en un bimorfismo vago e ilusorio.

Un mismo sujeto es tomado en diversas *acepciones;* pero la acepción no es aquí la propia característica, sino una característica *alegórica,* infiltrada. El mismo significado valdría de otro sujeto concreto; el mismo sujeto podría cobrar otro significado. El significado que recibe en el ámbito político la diferencia entre los estamentos burgueses, no procede de ella sino del ámbito político; e incluso en éste podría significar otra cosa, como efectivamente ha sido el caso. Lo mismo vale a la inversa. Nos encontramos ante la forma *crédula, mística* de *interpretar* una Weltanschauung *antigua* desde una nueva. El resultado es un híbrido lamentable, cuya figura engaña al significado y el significado a la figura, cuya figura no llega a alcanzar su significado y figura real, como tampoco el significado llega a alcanzar su figura y significado real. Esta *falta de crítica,* este *misticismo* es tanto el enigma de las Constituciones modernas (κατ' ἐξοχήν de las representativas, orgánicas) como el misterio de la filosofía de Hegel, especialmente la *filosofía del Derecho y de la Religión.*

La mejor forma de desprenderse de esta ilusión es tomar el significado como lo que es, como la *determinación propiamente tal,* hacer de ella como tal el sujeto y comparar si el sujeto que *supuestamente* le subyace no será su *predicado real,* si no representa su esencia y verdadera realización.

> «La posición inicialmente abstracta del elemento político-estamentario —como extremo de la *generalidad empírica* frente al *principio de la monarquía*— lleva consigo meramente la *posibilidad* del *acuerdo* y por tanto igualmente la del enfrentamiento *hostil.* Una tal posición abstracta sólo se convierte en relación racional (en *silogismo,* cfr. § 302, Nota), si su *mediación* accede a la existencia.» <(§ 304.)>

Ya hemos visto que los estamentos constituyen junto con el Poder Ejecutivo el medio entre el principio monárquico y el pueblo, entre la voluntad del Ejecutivo en cuanto existe como *una* vo-

luntad empírica y en cuanto existe como *muchas* voluntades empíricas, entre la *singularidad empírica* y la *generalidad empírica.* Lo mismo que Hegel había determinado la voluntad de la sociedad burguesa como *generalidad empírica,* tenía que determinar la voluntad del monarca como *singularidad empírica;* pero no expresa el *contraste* en todo su rigor.

Hegel prosigue:

> «El Poder Ejecutivo recibe este carácter de la Corona (§ 300). Y también un momento de las Cortes debe obedecer a su carácter general de ser la existencia del término medio <en la forma de Cámara alta>.»

Sólo que la verdadera oposición se halla entre monarca y sociedad burguesa. Y acabamos de ver que el elemento estamentario corresponde exactamente por parte del pueblo a lo que es el Poder Ejecutivo por parte del monarca. Lo mismo que el Poder Ejecutivo *emana* en un complicado circuito, el elemento estamentario se *condensa* en una reproducción en miniatura, ya que la monarquía constitucional sólo se puede llevar pasablemente con un *pueblo en miniature.* Por parte de la sociedad burguesa el elemento estamentario es el *Estado político* exactamente en *la misma abstracción* que el Poder Ejecutivo por la parte del monarca. La mediación por tanto parece haberse realizado totalmente. Ambos extremos han perdido rigidez y juntado el fuego de su ser especial; el *Poder Legislativo,* cuyos elementos son tanto el Poder Ejecutivo como los estamentos, no parece tener que comenzar por hacer acceder la *mediación* a la existencia; él mismo parece ser ya la *mediación realizada.* Además Hegel había designado <(§ 302)> a *este elemento estamentario junto con el Poder Ejecutivo* como el *término medio* entre pueblo y soberano (y al elemento estamentario <de por sí> como el término medio entre sociedad burguesa y Ejecutivo, etc.). Por tanto la relación racional, el *silogismo,* parece estar completa. El *Poder Legislativo,* el término medio, es un *mixtum compositum* de ambos extremos: el principio monárquico y la sociedad burguesa, la singularidad empírica y la generalidad empírica, el sujeto y el predicado. Hegel concibe el *silogismo* simplemente como término medio, como un *mixtum compositum*[71]. Cabe decir que en su desarrollo

[71] El silogismo carece aquí del dinamismo lógico que enlaza extremos claramente distintos; por el contrario, éstos son identificados estéticamente, mezclados en la equivocidad y ambigüedad del término medio: a éste se reduce por tanto todo el silogismo. Sobre el «silogismo de la Razón» en Hegel, cfr. *Lógica,* Libro III, Secc. 1.ª, Cap. 3: «El silogismo», Introducción. Desde 1839 Marx estudiaba la *Ciencia de la Lógica* de Hegel (cfr. MEGA② I/2, págs. 641 y sigs.).

del silogismo de la Razón se transparenta toda la Trascendencia y el místico dualismo de su sistema. El término medio es un hierro de madera, la oposición camuflada entre generalidad y singularidad.

Para comenzar notemos acerca de todo este desarrollo que la «mediación» que Hegel quiere realizar aquí, no es una exigencia que él derive de la *esencia del Poder Legislativo,* de su propio significado; Hegel la deriva al contrario de la *consideración* que el Poder Legislativo debe guardar con una *existencia* extrínseca a su significado esencial. Se trata de una *construcción a base de guardar consideraciones.* El Poder Legislativo sobre todo es desarrollado exclusivamente atendiendo a un tercero. Por tanto la *construcción de su existencia formal* tiene prioridad absoluta. Su Poder Legislativo es construcción muy *diplomática,* como no podía menos de ser dado lo *falso* e ilusorio de la posición *política* κατ' ἐξοχήν que ocupa el Poder Legislativo en el Estado moderno (cuyo intérprete es Hegel). Por lo mismo es evidente que este Estado no es un Estado *verdadero;* en él las *concreciones del Estado,* entre las cuales se halla el Poder Legislativo, no deben ser consideradas en sí y para sí, teóricamente, sino en la práctica, como poderes no autónomos sino afectados por su contrario, partiendo no de la naturaleza de la cosa sino de las normas convencionales.

Según Hegel el elemento estamentario propiamente es, en «común con el Poder Ejecutivo» <(§ 302)>, el término medio entre la voluntad de la singularidad empírica, el soberano, y la voluntad de la generalidad empírica, la sociedad burguesa. Pero ya se ve que la *verdad* es otra. Realiter «su posición» es «inicialmente abstracta» —como *extremo de la generalidad empírica* frente al principio de la *monarquía,* comportando meramente la *posibilidad del acuerdo* y por tanto igualmente la *del enfrentamiento hostil*». Con razón nota Hegel lo «abstracto» de esta «posición» <(§ 304)>.

Ciertamente a primera vista no parece que se opongan el «*extremo de la generalidad empírica*» y el «principio de la monarquía», extremo de la singularidad empírica. Y es que las Cortes *representan* a la sociedad burguesa, lo mismo que el Poder Ejecutivo al monarca. En efecto, al delegarse en el Poder Ejecutivo, el principio monárquico deja de ser el extremo de la singularidad empírica, abandona con ella la voluntad «*infundada*», se rebaja a la «*finitud*» del saber, de la responsabilidad y del pensamiento; del mismo modo en el elemento estamentario la sociedad burguesa ya no parece generalidad empírica, sino un todo muy preciso, que tiene el «sentido y la convicción tanto del Estado y del Ejecutivo como de los intereses de los sectores particulares y de los individuos» (§ 302). La sociedad burguesa, en su versión en miniatura, las

Cortes, ha dejado de ser la «generalidad empírica». Al contrario, se halla reducida a una comisión, a un número muy preciso; si el monarca se ha dado generalidad empírica en el Poder Ejecutivo, la sociedad burguesa, por su parte, se ha dado en las Cortes singularidad empírica o particularidad. Ambos son ya algo particular.

La única oposición que aún es posible aquí, parece ser la que existe entre ambos representantes de ambas voluntades del Estado, entre ambas emanaciones: el *elemento ejecutivo* y el elemento *estamentario* del Poder Legislativo; o sea, una *oposición dentro del mismo Poder Legislativo.* Y en efecto, la mediación «*común*» parece a propósito para que ambas instancias anden a la greña. En el elemento ejecutivo del Poder Legislativo la singularidad empírica, inaccesible del monarca ha *descendido a la tierra* en una serie de personalidades limitadas, palpables y responsables; en el elemento estamentario la sociedad burguesa se ha *transfigurado* en una serie de hombres políticos. Ambas partes han perdido su hermetismo: la Corona la *singularidad empírica,* arcana y única, la sociedad burguesa el *todo empírico,* inaccesible, confuso; la primera su rigidez, el segundo su fluidez. Así es que precisamente el elemento estamentario de una parte, el elemento ejecutivo del Poder Legislativo por la otra —y ambos juntos querían mediar la sociedad burguesa con el monarca— parecen ser el lugar preciso en el que la *oposición* se convierte en una *contradicción* no sólo virulenta, sino además *irreconciliable.*

Con razón desarrolla Hegel lo apremiante que le es precisamente a esta «*mediación*» «acceder a la *existencia*» <(§ 304)>: <en realidad> la mediación misma más que mediación es la existencia de la contradicción.

<En cambio> parece afirmar sin fundamento que el *elemento estamentario* es quien realiza esta mediación. Hegel dice:

> «El Poder Ejecutivo recibe este carácter <de mediación real> ya de parte de la Corona (§ 300). Y también un momento de las Cortes debe obedecer <en la forma de Cámara alta> a su carácter esencial de ser la existencia del término medio.» <§ 304.)>

Sólo que, como acabamos de ver, es arbitrario e inconsecuente el que Hegel presente aquí al monarca y las Cortes como extremos opuestos. <Según el mismo Hegel, «> este carácter <» de mediación real> lo tiene el elemento estamentario —quien lo recibe de la sociedad burguesa— en común con el Poder Ejecutivo, quien lo recibe de la Corona. Las Cortes no sólo constituyen en común con el Poder Ejecutivo el término medio entre el monarca y la sociedad burguesa, sino también entre el mismo Ejecutivo y el pueblo (§ 302). Y desde el momento en que el Poder Ejecutivo

él mismo incluso se opone al pueblo, las Cortes van más lejos por parte de la sociedad burguesa que el Poder Ejecutivo por parte de la Corona. De modo que por parte de la sociedad burguesa la mediación es completa. ¿Por qué entonces cargarle aún más sacos a este burro? ¿Por qué siempre hacer bajo mano del elemento estamentario el puente cerril incluso entre uno mismo y su adversario? ¿Por qué es siempre la abnegación en persona? ¿Tiene que cortarse por sí mismo *una* mano para no enfrentarse *con ambas* a su adversario, el elemento ejecutivo del Poder Legislativo?

Además Hegel había hecho proceder las Cortes de las corporaciones, diferencias de estamento, etc., para que no fuesen una «mera formalidad empírica». Ahora en cambio las vuelve a convertir en somera generalidad empírica» para poder extraer de ellas ¡la diferencia entre los estamentos! Lo mismo que el Poder Ejecutivo es el Cristo que le permite al monarca mediarse con la sociedad burguesa, las Cortes son los sacerdotes que permiten mediarse a la sociedad con el príncipe.

Entonces el verdadero papel de los extremos —la Corona (singularidad empírica) y la sociedad burguesa (generalidad empírica)— parece que debe consistir en «interponerse» mediadoramente entre «sus mediaciones»; y esto tanto más, cuanto que «uno de los más importantes conocimientos en Lógica es que, cuando un factor preciso ocupa en una antítesis la posición de extremo, cesa por ello mismo de existir y es un factor *orgánico, medio* a la vez <que extremo>» (§ 302, Nota). <Ahora bien,> la sociedad burguesa no parece poder asumir este papel, ya que *por sí misma,* como extremo, carece de lugar en el Poder Legislativo. Por tanto, el otro extremo, que *como tal* se halla en el centro del Poder Legislativo —la Corona—, parece ser quien debe mediar entre el elemento estamentario y el elemento ejecutivo. Por lo demás, parece hallarse calificada para esta función. Por una parte, representa el todo del Estado, o sea, también la sociedad burguesa, y lo que la Corona tiene de específico comparte con las Cortes la «singularidad empírica» de la voluntad, ya que la generalidad empírica <de la sociedad burguesa> sólo es real como «singularidad empírica». Además, tampoco se halla frente a la sociedad burguesa, como el Poder Ejecutivo, en forma de mera *fórmula,* de *conciencia* del Estado. La Corona *es* ella misma Estado y tiene en común con la sociedad burguesa una componente *material, natural.* Ciertamente también es la cúspide y el representante del Poder Ejecutivo. (Hegel, que lo trastrueca todo, convierte al Poder Ejecutivo en el representante, la emanación del monarca. Desde el momento en que bajo la idea, cuya existencia debe ser el monarca, no ve la idea real del Poder Ejecutivo, el Poder Ejecutivo como idea, sino la Idea absoluta como sujeto, *encarna-*

da en el monarca, el Poder Ejecutivo se convierte consecuentemente en la *continuación mística del alma que cobra existencia en* el cuerpo del monarca, *el cuerpo regio.)*

O sea que el monarca debería constituir en el Poder Legislativo el término medio entre el Poder Ejecutivo y el elemento estamentario. Sólo que precisamente el Poder Ejecutivo es el término medio entre el monarca y la sociedad estamentaria, lo mismo que la sociedad estamentaria entre el monarca y la sociedad burguesa. ¿Cómo va a mediar el monarca entre extremos, si necesita de la mediación de ellas para no ser él mismo la parcialidad de un extremo? Aquí se evidencia todo el absurdo de estos extremos que alternativamente asumen ya el papel de extremos ya el de término medio, cabezas de Jano, que se muestran ora de frente ora por detrás y tienen otro carácter por delante que por atrás. Lo que comenzó siendo determinado como término medio entre los extremos, se presenta luego como extremo y uno de los dos extremos —mediado por aquel término medio con el otro extremo— reaparece, como *distinto* del otro extremo, en calidad de término medio entre su extremo y su término medio. Se trata de una rueda de cumplidos recíprocos. Es como cuando un tercero se interpone entre dos que están riñendo y a su vez uno de los dos en discordia trata de componer entre el mediador y el otro. Es la historia del marido y la mujer que estaban riñendo y del médico que quería apaciguarlos, con el resultado de que la mujer tuvo que interponerse entre los dos hombres y el marido entre la mujer y el médico. Es como el león en el *Sueño de una noche de verano,* que dice: «soy el león y no soy el león sino Snug»[72]. Lo mismo, aquí cada uno de los extremos es ora el león de la oposición ora el Snug de la mediación. Cuando un extremo grita: «ahora soy el término medio», los otros no pueden ni tocarle, pero pueden cascarle al que un momento antes era extremo. Como ya se ve, es una sociedad pendenciera de corazón; pero teme demasia-

---

[72] Al final del *Sueño de una noche de verano* de Shakespeare (Acto V, esc. 1.ª) unos artesanos atenienses representan desastrosamente la fábula de Píramo y Tisbe: Tisbe, huyendo de un león, pierde su manto, que el león mancha con su hocico sangriento; su amante Píramo se suicida al ver el manto, y Tisbe a su vez se suicida ante el cadáver de su amante. El león, al entrar en escena, tranquiliza ridículamente a las señoras del público:

«Señoras, cuyos gentiles corazones se asustan
ante el más mínimo ratón que aparezca como un monstruo en vuestro suelo
tal vez os vais a asustar y temblar
cuando un fiero león ruja con la más salvaje furia.
Mas sabed que soy yo, una piel de león,
pero ni león ni señora del león sino Snug el ebanista.»

do a los cardenales como para cascarse de verdad. Los dos que se quieren pegar se las arreglan para que el tercero que se interpone reciba los palos; pero uno de los dos representa enseguida el papel de tercero, así que de puro cuidado no llegan nunca a una decisión. Este sistema de la mediación es también como uno que a la vez quiere darle una paliza a su enemigo y protegerle de los estacazos que le vienen por los otros lados de otros enemigos, de modo que absorbido por esta doble tarea no consigue llegar a hacer lo que quería. +

Lo curioso aquí es que Hegel, a la vez que reduce este absurdo de la mediación a su expresión abstracta, lógica y por tanto pura, inadmisible, la designe como el *misterio especulativo* de la Lógica, como la relación de la Razón, como el silogismo de la Razón. Los extremos reales, precisamente por reales, no pueden ser mediados entre sí[73]. Pero tampoco requieren una mediación, ya que se oponen entre sí. No tienen nada en común ni se requieren mutuamente ni se complementan mutuamente. Ninguno de ellos encierra la nostalgia, la necesidad, el presentimiento del otro. (En cambio, cuando Hegel trata generalidad y singularidad —los factores abstractos del silogismo— como antítesis reales, no hace sino señalar el dualismo fundamental de su Lógica[74]. Lo demás sobre este tema corresponde a la crítica de la Lógica hegeliana.)

<1.°)> En cambio parece hablar en favor de Hegel el que les extrêmes se touchent. El polo norte y el polo sur se atraen; lo mismo pasa con los sexos masculino y femenino y el hombre sólo se genera por la unión de estas extremas diferencias extremas.

<2.°)> En el mismo sentido va el que todo extremo *sea* su extremo opuesto. El *espiritualismo* abstracto es *materialismo abstracto, el materialismo abstracto* es el *espiritualismo abstracto* de la materia.

Respecto a lo primero, tanto el polo norte como el polo sur son *polos,* un mismo *ser.* También el sexo *masculino y el femenino* corresponden ambos a una *especie,* un *ser,* el ser humano. Norte

---

[73] «Todo se halla mediado, dice la filosofía de Hegel. Pero verdad es sólo lo que ya no está mediado, sino que es inmediato.» *(Feuerbach* III, pág 303; *Aportes,* pág. 150.) También Marx declara ridículo en la página siguiente «este sistema de la mediación» y habla del «absurdo de la mediación». Construir la mediación es «disimular la oposición» *(infra,* pág. 173). Marx se ha mantenido siempre contra la mediación conceptual (véase «Glosas a Wagner», MEW XIX, págs. 361-362. *Grundrisse,* págs. 945-946: OME 22, págs. 479-480).

[74] «Las llamadas formas lógicas del juicio y del silogismo no son formas activas del pensamiento, relaciones causales (ut ita dicam) de la razón. ...son formas de pensamiento establecidas, derivadas, no originarias. ...por tanto no pertenecen a la díptica del espíritu sino a su Dióptrica.» *(Feuerbach* III, pág. 21, Nota, cfr. págs. 24-33; *Aportes,* pág. 30, Nota, cfr. págs. 33-43.)

y sur son concreciones opuestas de *un* solo ser, la diferencia de un *ser* en su *grado supremo de desarrollo,* el ser *diferenciado.* Lo que son, lo son *sólo* como una concreción *diferenciada,* como *esta* concreción diferenciada de su ser. Los extremos *verdaderamente reales* serían polo y no polo, género humano y *no* humano. La *diferencia* se refiere en nuestro caso <—polo norte, polo sur, etc.—> *a la existencia* y en el otro caso <—polo, no polo, etc.—> a la *esencia,* a *dos* esencias.+

Respecto a lo segundo, su característica esencial consiste en concebir *abstractamente* un *concepto* (por ejemplo el de existencia), de modo que, en vez de tener un significado por sí mismo, valga sólo y exclusivamente como *abstracción* de otro. Así, por ejemplo, el Espíritu es sólo la *abstracción* de la materia. Y, naturalmente, desde el momento en que su contenido consista en esta forma, el Espíritu <, en vez de ser la abstracción de su contrario,> será su *contrario abstracto,* el objeto del que abstrae en su abstracción, o sea que en realidad su ser es el materialismo abstracto.+

Si la <s> *diferencia<s>* en la existencia de *un* ser <(polo norte y polo sur, etc.)> no se hubiese<n> confundido de una parte con la *abstracción* hipostasiada (evidentemente no de otro, sino propiamente de sí mismo <, por ejemplo materialismo, espiritualismo>), de otra con la oposición *real* entre seres que se excluyen mutuamente <(polo norte, polo sur)>, se habría evitado un triple error: +

1.°) Desde el momento en que sólo es verdadero el extremo, cualquier abstracción y parcialidad se tiene por verdadera. De este modo un principio, en vez de aparecer como totalidad en sí mismo, se presenta como abstracción de otro.

2.°) El *radicalismo* de las oposiciones *reales,* su constitución en extremos —que no es sino la consciencia de sí mismos y el arranque con que se deciden a luchar— es tenida por algo perjudicial, que debe ser evitado en la medida de lo posible.

3.°) Se intenta una mediación. Por mucho que ambos extremos se presenten en su existencia como reales y como extremos, esto último depende sólo del *ser* de uno de ellos, sin que tenga para el otro el *significado* de la *verdadera realidad.* Uno se extiende al otro, la posición de ambos no es simétrica. Por ejemplo Cristianismo, o religión en general, y filosofía son extremos. Pero en realidad la religión no es *verdaderamente* opuesta a la filosofía: la filosofía comprende la *religión* como una realidad *ilusoria.* Para la filosofía la religión —en cuanto quiere ser una realidad— se halla inmanentemente disuelta. En la realidad no hay un dualismo del ser <(mundano y trascendente)>. Luego volveremos sobre esto.

Uno se pregunta por qué siente Hegel la necesidad de una nueva *mediación* por parte de elemento estamentario[75]. ¿O es que también él comparte el «prejuicio corriente, pero peligrosísimo de imaginarse las Cortes prácticamente desde el punto de vista de su *oposición* contra el Ejecutivo, como si ésta fuese su posición fundamental?» (§ 302, Nota).

Lo que pasa es simplemente lo siguiente: +

Por una parte hemos visto que es en el «Poder Legislativo» donde la sociedad burguesa, como elemento «estamentario», y la Corona, como «elemento del Ejecutivo», se han animado con una oposición real, directamente práctica.

Por otra parte el Poder Legislativo es totalidad. En él se encuentra <1.°)> la delegación del principio monárquico, «el Poder Ejecutivo»; 2.°) la delegación de la sociedad burguesa, el elemento testamentario»; 3.°) pero además se encuentra en él un *extremo como tal*, el principio monárquico, lo que no ocurre con el otro extremo, la sociedad burguesa, como tal. Sólo por eso se convierte el elemento «estamentario» en el extremo opuesto al principio «monárquico», un lugar que propiamente debería corresponder a la sociedad burguesa. Ya hemos visto que la sociedad burguesa no se organiza *políticamente* más que en el elemento «estamentario». Éste es la existencia *política* de la sociedad burguesa, su *Transustanciación* <de Estado material> en Estado político. Por tanto, según hemos visto, sólo el «Poder Legislativo» es propiamente el *Estado político* en su totalidad. O sea que en él se hallan. 1.°) el principio monárquico; 2.°) el Poder Ejecutivo; 3.°) la sociedad burguesa. El elemento «estamentario» es la *sociedad burguesa del Estado político*, del Poder Legislativo. Es decir, que el extremo que debería convertir la sociedad burguesa en el monarca es el elemento «*estamentario*». (Lo mismo que la sociedad burguesa es la irrealidad de la existencia política, la existencia política de la sociedad burguesa es la propia disolución de ésta, su separación de sí misma.) De ahí que el elemento estamentario se halle también[76] en oposición con el Poder Ejecutivo.

---

[75] Aquí acaba el excurso sobre la dialéctica —uno de los más importantes y menos conocidos que Marx le ha dedicado—y reempalma la crítica del tema anterior: la necesidad de una Cámara alta, como nueva mediación dentro de las Cortes mismas entre ellas y el interés general.

[76] a) En las Cortes la sociedad burguesa participa de la res publica. En este sentido no hay por qué oponerlas al ejecutivo. Ciertamente la sociedad burguesa se niega y destruye de este modo a sí misma. b) Pero de todos modos la sociedad burguesa, al participar en la res publica, la contamina y convierte en su contrario, como le acaba de pasar a ella misma en a). Las Cortes son la sociedad burguesa del estado político. De ahí el «también» con que acaba el párrafo. La dialéctica real de ese «también» y su disimulo en la dialéctica especulativa de Hegel son el tema del siguiente párrafo.

Hegel vuelve a llamar por tanto al elemento «estamentario» el «extremo de la generalidad empírica», lo que propiamente corresponde a la sociedad burguesa. (Es decir, que ha sido inútil la deducción que ha hecho el mismo Hegel del elemento político-estamentario a partir de las corporaciones y los diversos estamentos. Esto sólo tendría sentido si los diversos estamentos fuesen como tales los estamentos legiferantes, o sea que la<s> diferencia<s> dentro de la sociedad burguesa, la<s diversas> característica<s> privada<s> fuese<n> re vera característica<s> política<s>. En tal caso no tendríamos un *Poder Legislativo* del todo estatal, sino el *Poder Legislativo* de los diversos estamentos y corporaciones y clases sobre el todo del Estado. Los estamentos de la sociedad burguesa no cobrarían carácter político, sino que caracterizarían al Estado político. Su *particularidad* se impondría como el poder determinante del todo. Serían el poder de lo especial sobre lo general. Tampoco habría un Poder Legislativo sino varios poderes legislativos que se arreglarían entre sí y con el Ejecutivo. Lo que pasa es que Hegel está pensando en el significado moderno del elemento estamentario como realización de la existencia burguesa en el sentido de civica[77]. En su intención «el universal en sí y para sí» <(§ 288)>, el Estado político, no es determinado por la sociedad burguesa, sino, a la inversa, es determinado por ella. De modo que, a la vez que Hegel recoge la figura del elemento estamentario medieval, le da el significado contrario de ser determinado por el ser del Estado político. Pero así, como representantes de las corporaciones, etc., los estamentos no son la «generalidad empírica» <(§ 304)> sino ¡la «particularidad empírica», la «particularidad de la empiría»!). En consecuencia el «Poder Legislativo» necesita en sí mismo la *mediación,* o sea disimular la oposición; y esta mediación tiene que partir del «elemento estamentario», ya que éste pierde dentro del Poder Legislativo el significado de representante de la sociedad burguesa para convertirse en elemento *primario,* la sociedad burguesa del Poder Legislativo. El «Poder Legislativo», totalidad del Estado político, es precisamente por eso su *contradicción manifiesta.* Con ésta queda *asentada* por tanto la disolución del Estado político. En ella hacen carambola principios completamente distintos. Ciertamente la forma en que esto *aparece* es la *oposición* entre el elemento del principio monárquico y el del elemento estamentario. Pero en *realidad* se trata de la antinomia entre *Estado político y sociedad burguesa,* la contradicción

[77] «Burgués» *(bourgeois)* tiene aquí excepcionalmente en Marx, el sentido etimológico de habitante del burgo, interpretado como *civitas,* ciudad: ciudadano, civil. *Infra* (pág. 178) Marx distingue expresamente dentro de la sociedad burguesa un estamento burgués en sentido estricto.

del *Estado político abstracto* consigo mismo. El Poder Legislativo es la rebelión *establecida.* +

(El fallo principal de Hegel es haber concebido la *contradicción del fenómeno* como *unidad esencial, ideal.* Ciertamente la esencia del fenómeno es profunda; la contradicción inmanente del Poder Legislativo no es sino la del Estado político y, por tanto también la de la sociedad burguesa, consigo mismos: una *contradicción esencial.*

La crítica vulgar cae en el error opuesto del *dogmatismo.* Por ejemplo critica la Constitución, llama la atención sobre la oposición de los poderes, etc., por todas partes encuentra contradicciones. Pero se trata todavía de una crítica dogmática, que *lucha* con su objeto; así se negó en el pasado el dogma de la Trinidad basándose en la contradicción entre uno y tres. En cambio, la verdadera crítica muestra la génesis interna de la Santa Trinidad en el cerebro humano, describe el acto de su nacimiento. Por ejemplo, la crítica verdaderamente filosófica no sólo le saca a la actual Constitución las contradicciones que tiene, sino que las *explica,* comprende su génesis, su necesidad, su significado *característico*[78]. Pero esta *comprensión* no consiste, como Hegel creía, en ir reconociendo constantemente las concreciones del concepto lógico, sino en comprender la lógica característica de cada objeto característico.)

Hegel expresa <esta contradicción en el seno del Estado político>, diciendo que la posición del elemento político-estamentario frente al elemento monárquico «lleva consigo meramente la *posibilidad del acuerdo* y, por tanto, igualmente la del enfrentamiento *hostil*». <(§ 304.)>

La posibilidad del enfrentamiento se da siempre que se encuentran voluntades *distintas.* El mismo Hegel dice que la «posibilidad del acuerdo» es la «posibilidad del enfrentamiento». Por tanto, tiene que formar ahora un elemento que sea la «*imposibilidad del enfrentamiento*» y la «*realidad* del acuerdo». Semejante

---

[78] «En Hegel la filosofía tiene ciertamente un significado crítico, pero no *genético-crítico.* La filosofía genético-crítica es la que ... en vez de demostrar o concebir dogmáticamente un objeto, examina su *origen,* duda de si el objeto es un objeto real o meramente una imagen, nada más que un fenómeno psicológico; la filosofía genético-crítica distingue por tanto con extremado rigor entre lo subjetivo y lo objetivo.» *(Feuerbach* III, pág. 43; *Aportes,* págs. 53-54.) La «crítica verdaderamente filosófica» (a lo Feuerbach) se opone por tanto a la «crítica dogmática» (por ejemplo, los comunistas franceses de entonces) y al «Idealismo» (por ejemplo, la crítica de Edgar Bauer a la teoría de la división de poderes según Montesquieu en el largo artículo de 1842 «Das juste-Milieu»). Ciertamente, y pese al acuerdo de principio, Marx no coincide totalmente con Feuerbach. La «génesis» de que habla Feuerbach es abstracta, reducción al «hombre»; la de Marx es específica, se refiere ya a formaciones históricas.

elemento sería para él la libertad de decisión y pensamiento frente a la voluntad regia y el gobierno. Y esto sería todo el elemento «político-estamentario». Éste sería un elemento de la voluntad regia y del gobierno y se encontraría en la misma oposición con el elemento estamentario *real* que el mismo gobierno.

Esta exigencia queda ya muy moderada por el final del parágrafo <304>:

> «El Poder Ejecutivo recibe este carácter <de mediación real> de la Corona (§ 300). Y también un factor de las Cortes debe obedecer a su carácter ESENCIAL de ser la existencia del TÉRMINO MEDIO <en la forma de Cámara alta>.»

Desde el momento en que elemento monárquico y estamentario son extremos opuestos, el factor delegado por las Cortes debe ser de carácter *simétrico* al que recibe el Poder Ejecutivo del monarca. Lo mismo que el monarca se democratiza en el Poder Ejecutivo, el elemento «estamentario» delegado tiene que *monarquizarse.* O sea, que lo que Hegel quiere es un *factor monárquico por parte de las Cortes.* Lo mismo que el Poder Ejecutivo es un factor estamentario por parte del monarca, también tiene que haber un factor monárquico por parte de las Cortes.

La «realidad del acuerdo» y la «imposibilidad del enfrentamiento» se transforma en la siguiente exigencia: «también un factor de las Cortes tiene que obedecer a su *carácter esencial de ser la existencia del término medio*». ¡Obedecer a su *carácter!* Según § 302 este carácter lo tienen ya las Cortes. Aquí ya no debería decir «*carácter*» <(real)> sino «*calidad*» <(abstracta)> .

¿Y qué es en suma ese carácter de «existir esencialmente como término medio»? Ser por «esencia» el «asno de Buridán» <, perpetuamente indeciso entre los elementos monárquico y estamentario>.

Todo se reduce simplemente a lo siguiente:

Las Cortes tienen que «mediar» entre monarca y gobierno por un lado y pueblo por el otro; pero, en vez de mediar, constituyen la oposición *política* organizada de la sociedad burguesa <frente a monarca y gobierno>. El <Poder Legislativo» necesita en si mismo una *mediación* y, más precisamente, según hemos visto, una mediación por parte de las Cortes. Es insuficiente presuponer un acuerdo *moral* de ambas voluntades constituidas la una por el Estado como voluntad regia, la otra por el Estado como voluntad de la sociedad burguesa. Ciertamente sólo el Poder Legislativo es el Estado político organizado, *total;* pero también en él, por ser el supremo desarrollo del Estado, se muestra abiertamente la contradicción del *Estado político* consigo mismo. Por tanto, la *apa-*

riencia tiene que ser establecida como *identidad real* entre la voluntad del rey y la de las Cortes. *El elemento estamentario tiene que ser establecido como voluntad del rey; dicho de otro modo, la voluntad del rey debe quedar establecida como elemento estamentario.* El elemento estamentario tiene que ser asentado como realidad de una voluntad que no es la suya. La *unidad* inexistente en la *esencia* —de otro modo tendría que demostrarse por las *obras* del elemento estamentario y no por <un> *modo suyo de existencia* <(la Cámara alta)>— tiene que hallarse al menos como una *existencia;* dicho de otro modo, una *existencia* del Poder Legislativo (<dentro> del elemento estamentario) tiene el *significado* de ser esta *unidad de lo desunido.* Este factor del elemento estamentario —Cámara de los Pares, Cámara de los Lores, etc.— es en una tal organización la suprema *síntesis* del Estado político. Ciertamente con esto Hegel no consigue lo que quiere, «la realidad del acuerdo» y la «imposibilidad del enfrentamiento hostil»; al contrario, seguimos en la <mera> «posibilidad del acuerdo». Sólo que la *ilusión establecida* de la *unidad del Estado político consigo mismo* (de la voluntad regia con la estamentaria y más en general del principio del Estado político con el de la sociedad burguesa) consiste en partir de esta *unidad* como principio *material;* es decir, que no sólo se unen dos principios opuestos, sino que su unidad es *naturaleza,* principio existencial. Este factor del elemento estamentario es el *romanticismo* del Estado político, los *sueños* de su esencialidad, o sea, de su coherencia interna; es una existencia *alegórica.*

El que esta ilusión sea *ilusión* efectiva o *autoengaño consciente* depende del statu quo real entre el elemento estamentario y el monarca. Mientras *de hecho* las Cortes y la Corona coincidan, se lleven bien, la *ilusión* de su unidad *esencial* será *real,* es decir *eficaz.* Por el contrario, en cuanto a esta ilusión le toque mostrar su verdad con hechos, se convertirá en la mentira consciente y ridícula.

> § 305. «Hay un ESTAMENTO en la sociedad BURGUESA que encierra el principio capaz por sí mismo de ser constituido como esta relación POLÍTICA. Es el estamento naturalmente ético. Su base es la vida de familia y, en lo tocante a la subsistencia, la propiedad del suelo. Por tanto, en lo que respecta a su particularidad, su voluntad descansa en sí misma y su determinación es natural <, por nacimiento>; este último punto lo tiene en común con el elemento monárquico.»

Ya hemos demostrado la inconsecuencia con que Hegel 1.°) concibe el elemento político-estamentario en su *moderna* abstracción de la sociedad burguesa, a pesar de haberlo derivado de las

corporaciones; lo vuelve a determinar según la *diferenciación de los estamentos en la sociedad burguesa,* a pesar de haber definido las Cortes como el «extremo de la generalidad empírica» <(§ 304)>.

Lo *consecuente* sería entonces considerar las *Cortes* de por sí como un elemento nuevo y construir luego a partir de ellas la mediación exigida en el § 304.

Sólo que ya vemos cómo vuelve a retirar Hegel la diferencia burguesa de estamentos, creando a la vez la apariencia como si la *realidad* y las *peculiaridades* de la diferencia burguesa de estamentos no determinasen el *supremo ámbito político,* el Poder Legislativo, sino a la inversa, se hallaran reducidos a mero *material,* que el ámbito político forma y construye según las necesidades que proceden de *éste* mismo.

> «Hay un estamento en la sociedad burguesa que encierra el PRINCIPIO capaz por sí mismo de SER constituido como esta RELACIÓN POLÍTICA. Es el estamento NATURALMENTE ÉTICO.» (El estamento de la tierra.)

¿Y en qué consiste esta *capacidad en principio* o esta *capacidad del principio* del estamento del campo?

> «Su BASE es la VIDA DE FAMILIA y, en lo tocante a la subsistencia, la PROPIEDAD DEL SUELO. Por tanto, en LO QUE RESPECTA A SU PARTICULARIDAD, su voluntad descansa EN SÍ MISMA y su DETERMINACIÓN es NATURAL. Este último punto lo tiene en común con el elemento MONÁRQUICO.»

La voluntad que «descansa en sí misma» se refiere a la subsistencia, a la «propiedad del suelo»; la «determinación natural» común con el elemento regio se refiere a la «vida de familia», en que se basa.

Basar la propia existencia en la «propiedad del suelo» y tener una voluntad «que descansa en sí misma» son dos cosas distintas. Más bien habría que hablar de «una voluntad *basada* en la propiedad del suelo», o, mejor aún, de una voluntad basada «en la convicción cívica» <(cfr. §§ 267-269)>, de una voluntad basada no *en sí misma* sino *en el todo.*

La «convicción», la «posesión del espíritu del Estado» son suplantados por la «propiedad del *suelo*».

Por lo que toca a la «*vida de familia*» como base, la ética «social» de la sociedad burguesa parece hallarse por encima de esta «ética natural». Además la «vida de familia» es tan «*ética natural*» *de los otros estamentos,* o del estamento burgués de la sociedad burguesa, como del estamento de la tierra. Pero el que la «vida de

familia» en el estamento de la tierra sea no sólo el principio de la familia sino la base en que se apoya su ser social, parece precisamente incapacitarle para la suprema tarea política. Y es que este estamento aplicará leyes patriarcales a un ámbito no patriarcal, haciendo valer el carácter de hijo o padre, señor o esclavo, cuando se trate del Estado *político,* de la *ciudadanía.*

En cuanto a la *determinación natural* del elemento *monárquico,* Hegel no ha desarrollado un rey patriarcal sino un *moderno* rey *constitucional.* Su determinación natural consiste en ser el *representante corporal* del Estado y haber nacido *rey;* la dignidad real es su *patrimonio.* Pero ¿qué tiene que ver esto con la vida de familia como base del estamento de la tierra? ¿Qué hay en común entre la ética natural y la determinación natural del nacimiento como tal? El rey tiene en común con el caballo que nace rey lo mismo que el caballo nace caballo.

Si Hegel hubiese traspuesto su división de estamentos como tal a la política, entonces ya teníamos al estamento de la tierra en cuanto tal como una parte autónoma del elemento estamentario; y una vez que en cuanto tal es un factor intermedio con la monarquía ¿para qué construir aún *otra* mediación más? ¿Y por qué separar al estamento de la tierra del factor estamentario propiamente tal? Sólo por esta separación se convierte el factor estamentario en una «abstracción» frente al elemento monárquico <(§ 304)>. Hegel desarrolla primero el elemento político-estamentario como algo sui generis, como una *transustanciación del estamento privado en ciudadanía* y precisamente por eso lo encuentra necesitado de una mediación. ¡Pero enseguida vuelve a disolver este organismo en la<s> diferencias<s>[79] del estamento privado, reprivatizándolo para obtener de este modo la mediación del Estado político consigo mismo!

Por de pronto ¡vaya anomalía que la suprema *síntesis* del Estado político se reduzca a la síntesis entre propiedad del suelo y vida familiar!

En una palabra:

Mientras los estamentos burgueses como tales son políticos, no hace falta esta mediación; en cuanto la necesitan, el estamento burgués no es político y por tanto tampoco lo es la mediación. En este <segundo> caso el labrador forma parte del elemento po-

[79] El uso alemán filosófico de «diferencia» (singular) para designar un conjunto de «diferencias» (plural) indica una comprensión categorial de las diferencias reales, subsumidas bajo un concepto. En este sentido Marx sigue aquí el uso de Hegel, que por lo demás no se ha perdido en el lenguaje filosófico contemporáneo. En castellano este matiz semántico ha alcanzado menos penetración; pero señalaré con una «<s>» la presencia del término singular *Differenz* en el original alemán.

lítico-estamentario no como labrador sino como ciudadano, mientras que en el caso inverso ([cuando] es ciudadano como *labrador* o labrador como ciudadano) su ciudadanía es *ser labrador.* ¡En vez de ser ciudadano como labrador es labrador como ciudadano!

Aquí nos hallamos por tanto ante una inconsecuencia de Hegel *consigo mismo* que sólo puede ser calificada de *oportunismo.* El elemento político-estamentario en sentido moderno, el desarrollado por Hegel, es la *separación cumplida y expresa de la sociedad burguesa frente a su estamento privado y las diferencias de éste* ¿Cómo puede hacer Hegel del estamento privado la *solución* de las antinomias inmanentes al *Poder Legislativo?* Hegel quiere el sistema estamentario medieval, pero en el sentido moderno del Poder Legislativo, y que el moderno Poder Legislativo, pero en el cuerpo del sistema estamentario medieval. Es un sincretismo de lo peor.

El § 304 comienza diciendo:

> «El elemento político-estamentario conserva la diferencia de estamentos propia de los ámbitos inferiores a la vez con el significado propio del nuevo ámbito.»

Pero el elemento político-estamentario, por su *propio* carácter, encierra esta diferencia sólo a base de anularla, de aniquilarla, de *abstraer de ella*

<1.°)> Una vez que el estamento de la tierra —o, como enseguida oiremos, el estamento *potenciado* de la tierra, la propiedad nobiliaria del suelo— es convertido en sí mismo, según queda descrito, en la mediación del Estado *político* total, del Poder Legislativo, el elemento político-estamentario queda ciertamente mediado con la Corona, <pero> se *disuelve* como elemento político real. No es el estamento de la tierra, sino el *estamento* <entero>, el *estamento privado,* el *análisis* en el sentido de reducción del elemento político-estamentario al estamento privado, quien *restablece* aquí *la unidad del Estado político consigo mismo.* +

(La *mediación* no consiste aquí en el *estamento de la tierra* como tal sino en su separación, en cuanto *estamento privado burgués,* del *elemento* político-estamentario. Dentro de éste, su condición privada le otorga una posición aparte, con lo cual también el resto del elemento político-estamentario cobra la posición de un estamento privado *especial, cesa* de representar la dimensión pública de la sociedad burguesa). +

Aquí ya no nos encontramos ante el Estado *político* como *dos voluntades opuestas,* sino que por un lado se halla el Estado polí-

tico (gobierno y monarca) y por el otro la sociedad burguesa como distinta de él (los diversos estamentos). Con ello queda suprimido también el Estado político como *totalidad.*

<2.°)> Otro sentido del *desdoblamiento* del elemento político-estamentario en sí mismo como mediación con la Corona es simplemente que la *separación* de este elemento en sí mismo <(en dos Cámaras)>, su propia oposición interna, es el *restablecimiento* de su unidad con la Corona. El dualismo fundamental entre el elemento *monárquico* y el elemento estamentario del Poder Legislativo queda *neutralizado* por el dualismo inmanente al elemento estamentario. Sólo que en Hegel esta neutralización resulta de que el elemento político-estamentario se separa de su propio elemento *político.*

Más adelante <*(infra,* págs. 182-185)> volveremos a la *propiedad del suelo* como *subsistencia* —que según Hegel corresponde a la *soberanía* de la voluntad, a la *soberanía* del *monarca*— y a la *vida familiar* como base del estamento de la tierra, que a su vez corresponde al *carácter natural* de la Corona. En ese § 305 se halla desarrollado el «*principio*» del estamento de la tierra, «capaz por sí mismo de ser constituido como esta relación política».

El § 306 emprende esa «constitución» de la «posición y significado políticos» <del estamento de la tierra>, que se reduce a lo siguiente: «Los bienes se convierten» «en *herencia inalienable,* gravada con el *mayorazgo*». O sea que el «*mayorazgo*» sería la constitución política del estamento de la tierra.

> «La razón del mayorazgo», dice el Apéndice, «consiste en que el Estado no puede contar con la MERA POSIBILIDAD de la convicción, sino con algo NECESARIO. Ciertamente la convicción no se halla vinculada a una fortuna; pero el nexo RELATIVAMENTE NECESARIO es que quien posee una fortuna independiente no se halla limitado por circunstancias externas y por tanto PUEDE intervenir y obrar sin limitaciones para el Estado.»

Primera frase: Al Estado no le basta «la *mera posibilidad de la convicción*», tiene que contar con algo «*necesario*».

Segunda frase: «La convicción no se halla vinculada a una fortuna»; es decir, la convicción por la fortuna es una «*mera posibilidad*».

Tercera frase: Pero hay una «*conexión relativamente necesaria*» y es «que quien posee una fortuna independiente, etc. *puede* obrar para el Estado». Es decir, que la *fortuna* hace «*posible*» la convicción cívica; pero precisamente la «posibilidad» es lo que según la primera frase no basta.

Aparte de esto Hegel no ha mostrado cómo así la *propiedad del suelo* es la única «fortuna independiente».

El hecho de que *los bienes* del estamento de la tierra *le den* independencia constituye su «posición y significado políticos». Dicho de otro modo, «la independencia que da la fortuna» *es* su «posición y significado políticos».

<En el mismo § 306> Hegel sigue desarrollando así esta independencia:

Sus «*bienes* son *independientes* del *erario*». Evidentemente por erario se entiende aquí la *Caja pública.* En este sentido «el estamento *general*» *contrasta* con él por su «dependencia esencial del *Estado*». Así lo dice el Prólogo [de la *Filosofía del Derecho],* página 13.

> «Aparte de esto la FILOSOFÍA no» es «practicada entre nosotros como un arte privado, según lo hacían por ejemplo los griegos, sino que» tiene «una existencia pública y afecta a la opinión general sobre todo, o incluso EXCLUSIVAMENTE, en el SERVICIO del Estado.»

Por consiguiente, también la filosofía depende «*esencialmente*» del erario.

Su *fortuna* es *independiente* «de la inseguridad del comercio, el afán de lucro y en general la inestabilidad de la propiedad». En este sentido contrasta con el «estamento del comercio, dependiente de las necesidades y abocado a ellas».

Esta fortuna es tan independiente «del *favor* del *Poder Ejecutivo* como del de las *multitudes*».

Por último se halla determinado incluso *contra el propio capricho* por el hecho de que los miembros de este estamento llamados a disponer de sus bienes «carecen del derecho de las otras personas privadas, sea de disponer libremente sobre toda su propiedad, sea de legarla a sus hijos de acuerdo con la igualdad del amor».

Los contrastes han adoptado aquí una forma totalmente nueva y muy material, como apenas cabía esperarla en el cielo del Estado político.

La oposición, tal y como Hegel la desarrolla y expresada en toda su crudeza, es la oposición entre propiedad privada y bienes <que se posee>.

La *propiedad del suelo* es la *propiedad privada* κατ' ἐξοχήν, la propiedad privada *propiamente tal.* Su carácter *privado* se muestra exactamente 1.°) como «*independencia* frente al *erario*», frente al «*favor del Poder Ejecutivo*», frente a la propiedad en su existencia como «propiedad general del Estado político» (tal como se halla construido el Estado político, una *riqueza especial* junto a las otras); 2.°) como «*independencia* frente a las necesidades» de la sociedad, o sea, frente a la «riqueza social», al «favor de las multitudes». (Igualmente significativo es que percibir del erario sea

concebido como «*favor* del *Poder Ejecutivo*» y tomar parte en la riqueza social como «*favor de las multitudes*».) La fortuna del «estamento general» y del «estamento del comercio» *propiamente* no es *propiedad privada: directamente* en el primer caso, *indirectamente* en el segundo, se halla condicionado por la relación con la riqueza general o propiedad como propiedad social; es una *participación* en la misma. Ciertamente esto hace que se halle mediada en ambas direcciones por el «favor», es decir por la «casualidad de la voluntad». Por el contrario, la *propiedad del suelo* es la *propiedad privada soberana* que todavía no ha tomado la figura de una fortuna, es decir, de una propiedad asentada por la *voluntad social.*

La Constitución política culmina por tanto en la *constitución de la propiedad privada.* La suprema *convicción política* es la *convicción de la propiedad privada.* El *mayorazgo* no es sino el fenómeno que corresponde *exteriormente* a la *íntima* naturaleza de la *propiedad del suelo.* Al *no* ser *enajenable* queda desgajado de sus nervios *sociales* y asegurado *su aislamiento de la sociedad burguesa.* Al no ser transferible «a sus hijos de acuerdo con la igualdad de su amor», se halla exento, independiente incluso de la sociedad menor, la sociedad natural de la familia, su voluntad y sus leyes[80]. Por consiguiente mantiene en toda su *rigidez* la *propiedad*

[80] La familia es la sociedad «natural» en un sentido que en parte va más allá de la abstracta contraposición ilustrada «natural-artificial». En los §§ 34-36 de los *Principios de la filosofía del futuro* Feuerbach sustituye el «pienso, luego existo» por el «soy amado, amo, luego existo, existimos». Sólo en la relación del amor se puede decir verdaderamente que el hombre es. Ahora bien, según critica Marx, en la tradicional forma social familiar-patrimonial no es el amor el principio de la familia sino la propiedad privada. La familia, que debería representar el principio «natural» (o sea, constitutivo de la naturaleza humana), el amor, representa de hecho el principio innatural de la propiedad privada. «Natural» indica así la realidad humana (concebida abstractamente con Feuerbach como algo ontológico supratemporal) a la que mata la propiedad privada (concebida como algo histórico y antinatural, o sea artificial y antihumano). Sobre todo en los apuntes etnológicos de sus últimos años, Marx ha vuelto a tratar expresamente de la familia, pero como una realidad histórica en su dialéctica con el sistema de consanguinidad, la *gens* primitiva. En una segunda línea teórica ha estudiado las unidades humanas de producción desde los tiempos primitivos (por ejemplo la comuna india). Estos estudios no se hallan elaborados hasta el punto de establecer una síntesis teórica. De todos modos el amor no es ahí algo ontológico, supratemporal, sino que toma formas y deformaciones igualmente históricas y humanas en diversos modos de producción. (Véase *The Ethnological Notebooks of Karl Marx.* Ed. Lawrence Krader, Assen, 1972. Trad. española: *Los apuntes etnológicos de Karl Marx,* Madrid, Siglo XX, 1988.) Así también Marx ha superado una aporía en que aún se halla inmerso el texto comentado: la familia, para que pueda ser un lugar de humanidad, es decir de amor, debe hallarse *separada* formalmente del ámbito de la propiedad privada. Pero la familia, como lugar de intereses *privados* —y no sólo del amor— es el lugar por excelencia de la propiedad privada, que precisamente le da su *forma* autónoma, menos «bárbara» (como dice el párrafo siguiente), pero igualmente fría con los demás y como egoísta, en realidad, consigo misma.

privada, preservándola incluso de convertirse en *patrimonio familiar.*

En el § 305 Hegel había declarado al estamento de la propiedad del suelo capaz de ser constituido en la «relación política», ya que su «base» es la «vida de familia». Pero el mismo Hegel ha declarado el «amor» base, principio, *espíritu* de la vida de familia. De modo que el estamento basado en la vida familiar carece de la *base de la vida de familia,* el amor como principio real y por tanto efectivo y determinante. Se trata de una vida de familia *sin espíritu,* la *ilusión* de una vida de familia. En su máximo desarrollo, el *principio de la propiedad privada* se halla en *contradicción* con el *principio de la familia.* Al contrario, y en contraste con el *estamento naturalmente ético,* el de la vida de familia, sólo en la sociedad burguesa la *vida de familia* es vida de la familia, la *vida del amor.* El estamento de la vida de familia es en cambio la *barbarie* de la propiedad privada *contra* la vida de familia.

Tal sería pues el *magnífico esplendor de la propiedad privada,* de la *propiedad del suelo,* que tantos sentimentalismos ha despertado en los últimos tiempos y sobre el que se ha vertido tanta aparatosa lágrima de cocodrilo[81].

De nada le vale a Hegel decir que el *mayorazgo* no es más que una *exigencia de la política* y que debe ser tomado en su puesto y significado *políticos.* De nada le vale decir: «La seguridad y estabilidad del estamento <de la tierra, sustancial> puede ser aumentada además por la institución del mayorazgo, si bien ésta sólo es deseable *desde el punto de vista político,* ya que el *fin político,* la *independencia* del primogénito, se halla vinculado con un sacrificio». En Hegel hay una cierta decencia, la *dignidad del entendimiento.* El mayorazgo en sí y para sí no lo quiere; sólo trata de justificarlo y construirlo para otra cosa, no por su propio significado sino como cualidad de otro, no como fin sino como *medio* para un fin. Pero la verdad es que el mayorazgo se deriva de la *exactitud* de la propiedad del suelo en toda su *exactitud,* es la propiedad privada petrificada, la propiedad privada (quand même) en la suprema autonomía y rigor de su desarrollo; lo que Hegel expone como el fin, lo determinante, la prima causa del mayorazgo es por el contrario un

[81] En el Prólogo de la *Contribución a la Crítica de la Economía política* Marx hablará expresamente de las diversas formas de *propiedad* como mera expresión *jurídica* de las respectivas relaciones de producción. Aquí en cambio el concepto de «propiedad» está aún incuestionado. De todos modos en las páginas siguientes Marx va a precisar decisivamente con él la afirmación de Feuerbach sobre la inversión hegeliana de sujeto y predicado; por ejemplo: «la propiedad privada se ha convertido en el *sujeto* de la voluntad, la voluntad ya no es más que el *predicado* de la propiedad privada» (*infra,* pág. 185; cfr. pág. 192, punto 1.º).

efecto suyo, una consecuencia, el poder de la *abstracta propiedad privada* sobre el *Estado político*. Hegel, exponiendo el mayorazgo como el *poder del Estado político sobre la propiedad privada*, convierte la causa en efecto y el efecto en causa, lo determinante en lo determinado y lo determinado en lo determinante[82].

Entonces ¿cuál será el *contenido* de la determinación política, del fin político? ¿Cuál es el fin de este fin? ¿Cuál su sustancia? El *mayorazgo*, el *superlativo de la propiedad privada*, la *propiedad privada en su soberanía*. ¿Qué poder ejerce el Estado político sobre la propiedad privada en el mayorazgo? El de *aislarlo* de la familia y la sociedad, el de llevarlo a su *abstracta autonomía*. ¿Cuál es por tanto el poder del Estado político sobre la propiedad privada? El *propio poder de la propiedad privada*, su ser hecho existencia. ¿Qué le queda al Estado político frente a este ser? La *ilusión* de que es él quien determina, cuando en realidad es determinado. Ciertamente el Estado doblega la *voluntad de la familia y de la sociedad*, pero sólo para dar existencia a la *voluntad de una propiedad privada sin familia ni sociedad* y para reconocer esta existencia como la suprema del Estado político, como la suprema existencia *ética*.

Veamos cómo se comportan los diversos elementos en el *Poder Legislativo* —el Estado total, en posesión de su realidad, consecuente y consciente, el Estado político *real*—, a la vez que su carácter y figura *lógicos*, es decir *ideales*, como *deberían* ser.

(El mayorazgo no es, como dice Hegel, «una traba dirigida contra la libertad del Derecho privado», sino la «libertad de un Derecho privado que se ha desprendido de todas las trabas sociales y éticas».) («La suprema construcción política es aquí la construcción de la abstracta propiedad privada.»)

Antes de hacer esta comparación todavía hay que examinar más de cerca una precisión del parágrafo <306>. Según esta precisión los bienes del estamento de la tierra, la propiedad del sue-

---

[82] Dentro de los límites indicados en la nota anterior, Marx formula aquí y en el siguiente párrafo un hallazgo que el tomo 3.° del *Capital* formulará clásicamente: «En cada caso es en la directa relación de los dueños de las condiciones de la producción con los productores directos ... donde encontramos el secreto último, el fundamento oculto de toda la estructura social y asimismo, por consiguiente, de la forma política de la relación de soberanía y dependencia, en una palabra: de cada forma específica de Estado.»

Marx añade aquí ciertamente una advertencia para marxistas apresurados: «Esto no impide que la fisonomía de una misma base económica —si se atiende a las condiciones principales— pueda mostrar infinitas variaciones y grados según una infinidad de diversas circunstancias empíricas, condiciones naturales, razas, influjos históricos del exterior, etc. Sólo el análisis permite comprender esas variaciones simplemente empíricas» (MEW XXV, págs. 799-800: *El Capital*. P. Scaron/L. Mames (trads.), México, Siglo XXI, 1981. T. 9, pág. 1.007).

lo, la propiedad privada «se hallan determinados» por el mayorazgo «incluso *contra el propio capricho,* puesto que los miembros de este estamento llamados a disponer de sus bienes carecen del derecho de las otras personas privadas a disponer libremente sobre toda su propiedad».

Ya hemos destacado que la «inalienabilidad» de la propiedad del suelo corta los nervios sociales de la propiedad privada. La propiedad privada (del suelo)[83] se halla determinada contra la *propia arbitrariedad* del propietario por el hecho de que el ámbito de su arbitrio ha dejado de ser humano en general para convertirse en el *arbitrio específico de la propiedad privada;* la propiedad privada se ha convertido en el *sujeto* de la voluntad, la voluntad ya no es más que el *predicado* de la propiedad privada. La propiedad privada ya no es un objeto *preciso* de la libre disposición, sino que ésta es el predicado *preciso* de la propiedad privada[84]. Pero compulsemos también lo que Hegel mismo dice en el ámbito del Derecho privado <(Parte I, «El derecho abstracto», Sección l.ª, «La propiedad»)>:

> § 65. <Enajenabilidad de una cosa.> «La razón por la que puedo *enajenarme* mi propiedad es que es mía sólo en cuanto pongo mi voluntad en ella <...>; pero sólo puedo enajenarla en cuanto la cosa es *enajenable* por su *propia naturaleza.*»

---

[83] Literalmente: «Das Privateigentum (der Grundbesitz)». Marx sigue el uso corriente del lenguaje, sin distinguir entre propiedad *(Eigentum)* y posesión *(Besitz),* pese a que su profesor Savigny había insistido en ella y se encontraba definida en la *Filosofía del Derecho* (§ 45) por Hegel. (Véase en años posteriores *Grundrisse,* págs. 22-23: OME 21, pág. 26, así como MEW XXV, pág. 798: *El Capital,* tomo 9, pág. 1.006.) La distinción de Savigny y Hegel —este último había diferenciado mucho el tema (ob. cit., §§ 54-58)— se encuentra en cambio unas páginas más abajo *(infra,* pág. 196).

[84] Marx detalla aquí la inversión de sujeto y predicado denunciada por Feuerbach, no sólo como referida al par sociedad burguesa-Estado, sino incluso al par libertad-propiedad privada. Como dice unas páginas después *(infra,* pág. 192), «el mayorazgo, el propietario, propiamente es sólo un accidente. La propiedad del suelo se antropomorfiza». La dialéctica que en el idealismo lo reducía todo a la actividad del Espíritu, recibe así una variante decisiva: esa misma actividad espiritual es sólo un reflejo desfigurado de la verdadera actividad, incapaz de reconocerse a sí misma. Como Feuerbach había formulado aún en la abstracción de un postulado programático, la filosofía debe ser «*genético-crítica*» (cfr. *supra,* nota 78). *El capital* formulará con más precisión que el mundo de necesidades objetivas que nos rodea es en realidad el mundo de nuestras voluntades olvidadas de su origen: «Lo enigmático de la forma mercancía consiste, pues, simplemente en que devuelve a los hombres la imagen de los caracteres sociales de su propio trabajo deformados como caracteres materiales de los productos mismos del trabajo, como propiedades naturales sociales de esas cosas, y, por lo tanto, refleja también deformadamente la relación social de los productores con el trabajo total en forma de una relación social entre objetos que existiera fuera de ellos. ... Por eso, si se quiere encontrar una analogía adecuada, hay que recurrir a la región nebulosa del mundo religioso.» (OME 40, 82-83.)

§ 66. <Los bienes inalienables.> «Por tanto, los bienes, o, mejor dicho, características sustanciales, que constituyen el núcleo de mi persona y la base de mi consciencia de mí —por ejemplo mi personalidad en general, mi libre albedrío, ética, religión— son *inalienables* e *imprescriptible* su derecho.»

Por tanto, el mayorazgo hace de la propiedad del suelo, de la exacta propiedad privada un bien *inalienable,* o sea una *característica sustancial* que constituye en el estamento del mayorazgo «el núcleo de la persona, lo que hay de general en la consciencia de sí», su «misma personalidad su libre albedrío, ética, religión». Por tanto, es consecuente también que allí donde la propiedad privada, la propiedad del suelo son *inalienables,* en cambio sean enajenables el «libre arbitrio» (al que pertenece también la libre disposición sobre algo externo como es la propiedad del suelo) y la *ética* (a la que pertenece el *amor* como el Espíritu real, que se muestra también como la ley real de la familia). La *«inalienabilidad» de la propiedad privada* es a la vez la *«enajenabilidad» del libre albedrío y de la ética.* La propiedad ya no existe «en cuanto pongo mi voluntad en ella», sino que mi voluntad existe «en cuanto se halla contenida en la propiedad». Mi voluntad ya no posee, se halla poseída. Tal es precisamente el cosquilleo *romántico* de la gloria del mayorazgo: la propiedad privada, o sea la arbitrariedad privada en su figura más abstracta, la voluntad *más mezquina,* inmoral, bruta aparece como la suprema enajenación de la arbitrariedad, como la lucha más dura y sacrificada con la *debilidad humana;* y como debilidad *humana* se presenta aquí la humanización de la propiedad privada. El *mayorazgo* es la *propiedad privada* convertida por sí misma en *religión,* abismada en sí misma, *extasiada* ante su autonomía y su gloria[85]. Lo mismo

[85] Marx explicita aquí (cfr. *supra,* pág. 185) una teoría de la doble subjetividad falsa (cfr. *Phänomenologie,* pág. 398: *Fenomenología,* pág. 432): la subjetividad por la que se tiene el hombre bajo el dominio de la «propiedad privada» (sublime y falsa) y la que es realmente (falsa y mezquina). Poco después (pág. 192) dice: «La profundidad de la subjetividad germánica se presenta a cada paso como la brutalidad de una objetividad sin alma.» Ya Hegel había declarado en *Fe y Saber* la «subjetividad germánica» («protestante», «del Norte») como correlato y, más aún, productora de una objetividad des-almada. Donde Hegel veía factores cuya verdad se media dialécticamente en ellos, Marx ve una mentira que se articula tapándose en esos factores y así desenmascarándose en ellos. Feuerbach había dicho de «nuestro tiempo» que en él, «cuando se trata de los intereses más esenciales, la apariencia pasa por esencia, la ilusión por realidad, el nombre por la cosa» (*Feuerbach* III, pág. 240; *Aportes,* pág. 84). La crítica que hacía Feuerbach de la mediación hegeliana (cfr. *supra,* nota 73) ha sido asimilada por Marx; pero sólo la dialéctica real —a la que Feuerbach no fue suficientemente sensible— de los factores en el movimiento que le daba Hegel, es capaz de reconstruir la mentira y la verdad simples que esa dialéctica es la encargada de encubrir. En Marx no se trata de factores de la Idea sino de *una* realidad

que el mayorazgo se halla exento de la directa enajenación, lo está también del *contrato.* Hegel expone así la transición de la propiedad al contrato:

> § 71. «La existencia, en cuanto ser concreto, es esencialmente ser para otro <(cfr. supra § 48, Nota)>; la propiedad, en cuanto existe como una cosa exterior, es para otras exterioridades y en el contexto de esta necesidad <cualitativa> y contingencia <de su concreción>. Pero, como existencia de la *voluntad,* la propiedad existe hacia fuera sólo en cuanto *hace referencia a la voluntad* de otra persona. Esta relación de voluntad a voluntad es el terreno característico y verdadero en que la libertad *existe.* Lo que constituye el ámbito del *contrato* es esta mediación, por la que ya no soy PROPIETARIO sólo a través de UNA COSA Y DE MI voluntad SUBJETIVA, sino además a través de otra voluntad y por tanto en una voluntad COMÚN.»

(El mayorazgo convierte en ley política el que la propiedad no se base en una voluntad *común,* sino que sólo se realice «a través de una *cosa* y de mi *voluntad subjetiva*».) Mientras que en el ámbito del *Derecho privado* Hegel concibe la *enajenación* y dependencia de la propiedad privada frente a una voluntad *común* como su *verdadero idealismo,* en el *Derecho político,* por el contrario, ensalza la gloria imaginaria de una propiedad independiente por contraposición con la «inseguridad del comercio, el afán de lucro, la inestabilidad de la propiedad, la dependencia del erario público» <(§ 306)>. ¡Qué Estado éste, incapaz ni siquiera de soportar el idealismo del Derecho privado! ¡Vaya una filosofía del Derecho, que asigna a la independencia de la propiedad privada un significado en el Derecho privado y otro en el Derecho político!

Mientras que la propiedad privada independiente es *brutalmente estúpida,* la inseguridad del comercio, en cambio, es nostálgica, el afán de lucro, patético (dramático); la inestabilidad de la propiedad un grave destino (trágico); la dependencia <de los funcionarios> del erario público, ética. En una palabra, el *corazón humano* palpita en todas estas cualidades; esa propiedad privada es dependencia del hombre frente al hombre. Cualquiera que sea esta dependencia, será *humana,* si se le compara con el esclavo, que se cree libre porque el ámbito que le limita no es la sociedad sino la *gleba;* la libertad de esta voluntad es su *vacío* de todo otro contenido que no sea el de la *propiedad privada.*

---

histórica que envía por delante sus encubridores y emisarios en uno. El hombre crea un mundo des-almado y glorifica y se adapta a él como modelo de toda humanidad. En el comentario al parágrafo § 71 Marx sigue a continuación explicando esta humanidad real y colectiva de la propiedad privada.

Una vez interpretada una concepción antigua en el sentido de otra nueva, una vez que se asigna a una cosa, como aquí a la propiedad privada, un significado doble —distinto ante el tribunal del Derecho abstracto y en el cielo del Estado político— resulta inevitable definir el engendro del mayorazgo como una determinación de la propiedad privada por el Estado político.

Vengamos ahora a la comparación indicada anteriormente <(*supra*, págs. 184-185) entre lo que Hegel dice sobre el mayorazgo en el ámbito del Derecho político con lo que dice sobre él en el ámbito del Derecho privado>:

En el § 257 <(El Estado como realidad de la Idea ética)> dice:

> «El Estado es la realidad de la Idea ética: el Espíritu ético como la voluntad sustancial *manifiesta*, claramente consciente de sí... La *costumbre ética* es su existencia directa, la *conciencia* que el individuo tiene *de sí mismo* ... su existencia mediada; asimismo a través de la convicción esta consciencia encuentra su *libertad sustancial* en el Estado, como su ser, fin y producto de su actividad.»

En el § 268 <(El patriotismo como convicción cívica)> dice:

> «La *convicción política* y en general el *patriotismo* como certeza basada en la *verdad* [...] y voluntad hecha *costumbre*, sólo pueden ser resultado de las instituciones estatales; y es que en éstas se halla *realmente* la racionalidad, del mismo modo que ésta requiere para actuarse una acción conforme a las instituciones.
>
> Esta convicción es simplemente la *confianza* (que puede llegar a un grado de comprensión más o menos cultivado); es decir, la conciencia de que mi interés tanto sustancial como particular se halla guardado y contenido en el interés y finalidad de otro (en este caso del Estado), por cuanto éste se refiere a mí como individuo. De ahí que el Estado se halle en directa identidad conmigo y la consciencia de ello me haga libre.»

La *realidad* de la Idea ética aparece aquí como la *religión de la propiedad privada* (desde el momento en que en el mayorazgo la propiedad privada se comporta religiosamente consigo misma, no es de extrañar que en nuestros tiempos modernos la religión se haya convertido en cualidad inherente a la propiedad del suelo y todo lo que se escribe a gloria del mayorazgo rebosa unción religiosa. La religión es la suprema forma mental de esta brutalidad). La «voluntad sustancial *manifiesta*, claramente consciente de sí» se transforma en una voluntad oscura, rota contra la gleba y embriagada precisamente por la impenetrabilidad del elemento que le aprisiona. La «certeza basada en la verdad», en la que con-

siste la «convicción política», se basa en realidad en su «propio terreno» (en el sentido literal de la palabra). La «voluntad» política «hecha costumbre» ya no «sólo» es «resultado» <de las instituciones estatales> sino una institución ajena al Estado. La convicción política deja de ser la *«confianza»*, para convertirse, al contrario, en la «esperanza, la conciencia de que mi interés tanto sustancial como particular es *independiente* del interés y finalidad de otro (en este caso del Estado), cuando éste se refiere a mí como individuo». Es la conciencia de mi *libertad frente al Estado.*

La «salvaguarda del *interés general del Estado»*, etc. era la tarea del «Poder Ejecutivo» (§ 289). En éste se encontraba «la inteligencia cultivada y la conciencia de la ley entre la masa de un pueblo» (§ 297). Él hace «las Cortes propiamente superfluas», toda vez que <los funcionarios > *«se hallan en condiciones* de hacer lo mejor sin las Cortes, como tienen que hacerlo también constantemente ante ellas» (§ 301, Nota). El «estamento general, dedicado más directamente al servicio del Ejecutivo, tiene, por su propio carácter, que hacer de lo general el fin de su actividad esencial» <(§ 303)>.

¿Y cómo se presenta ahora el estamento general, el Poder Ejecutivo? «Como esencialmente dependiente del Estado», como «bienes *dependientes del favor del Poder Ejecutivo»* <(§ 306)>. La misma transformación ha ocurrido con la sociedad burguesa, que antes había alcanzado un nivel ético en la corporación <(§ 289, Nota)>. <Ahora> consiste en bienes que dependen «de la inseguridad del comercio», etc., «del favor de las multitudes» <(§ 306)>.

¿Cuál es entonces la cualidad supuestamente específica del mayorazgo? ¿Y en qué puede consistir la cualidad *ética* de unos bienes *inalienables?* En que *impiden el soborno.* La *incorruptibilidad* se presenta como la *suprema* virtud política, una virtud abstracta. Al mismo tiempo esta virtud en el Estado construido por Hegel es algo tan exclusivo, que tiene que ser constituida como un Poder político *aparte.* Precisamente esto muestra la consciencia de que no es ella el espíritu del Estado político, de que no es la regla sino la *excepción;* y como tal excepción se halla construida. Para preservar a los mayorazgos de la corrupción se les soborna con su propiedad independiente. Según la Idea la *dependencia* con respecto al Estado y el sentimiento de esta dependencia constituyen la suprema libertad política, ya que ésta hace sentirse a la persona privada abstracta y dependiente, mientras que sólo como ciudadano se siente y debe sentir *independiente.* Aquí en cambio lo construido es la *independencia de la persona privada.* «Los bienes son independientes del erario como de la inseguridad del comercio», etc. <(§ 306)>. Frente a ella se encuen-

tra «el estamento del comercio, dependiente de las necesidades y abocado a ellas, y el estamento general, esencialmente dependiente del Estado <(§ 306, Nota)>. <En esta persona privada independiente> reside así la *independencia* tanto del Estado como de la sociedad burguesa y esta abstracción concreta de ambos, que en realidad es la *dependencia* más brutal *de la gleba,* constituye en el Poder Legislativo <, como Cámara alta,> la mediación y unión de ambos. La *propiedad privada independiente,* es decir, los bienes privados en su abstracción, y la *persona privada* que les corresponde son la suprema construcción del Estado político. La «independencia» política se halla construida como «propiedad privada independiente» y «persona de esta propiedad privada independiente». Enseguida veremos lo que es re vera esa «independencia» e «incorruptibilidad», así como la convicción cívica que procede de ellas.

El *mayorazgo* evidentemente es *herencia.* Luego lo veremos con más detalle. Lo puramente histórico —Hegel lo advierte en el Apéndice al parágrafo— es que el mayorazgo recaiga en el *primogénito.*

> § 307. «Ciertamente el derecho de esta parte del estamento sustancial se basa así por una parte en el principio natural de la familia; pero a la vez este principio se halla invertido por DUROS SACRIFICIOS en pro del *fin político.* ELLO HACE QUE este estamento se encuentre abocado esencialmente a la actividad por este fin y asimismo, por consiguiente, tenga la vocación y el *derecho* a ello *por nacimiento* sin pasar por la contingencia de unas elecciones.»

Hegel no ha explicado cómo se basa el derecho de este <sector potenciado del> estamento sustancial en el *principio natural* de la familia, a menos que esta formulación equivalga para él a decir que la propiedad del suelo existe como *patrimonio.* Así que no ha desarrollado políticamente ningún derecho de este estamento, sino sólo que el mayorazgo tiene derecho a la propiedad del suelo por nacimiento. «Pero a la vez éste» —el principio natural de la familia— se halla «invertido por duros sacrificios en pro del fin político». Ciertamente ya hemos visto cómo se «invierte» aquí «el principio natural de la familia»; pero también hemos visto cómo esto no es «un duro sacrificio en pro del fin político», sino sólo la *abstracción realizada de la propiedad privada.* Más aún, esta *inversión del principio natural de la familia* invierte asimismo el fin político; *«ello hace» (?)* «que este estamento se encuentre abocado a la actividad por este fin» —¿mediante la independencia de la propiedad privada?— «y asimismo, por consiguiente, tenga la vocación y el derecho a ello por nacimiento sin pasar por la contingencia de unas elecciones».

De modo que la *participación en el Poder Legislativo* es un derecho natural *congénito.* Aquí tenemos *legisladores natos,* la *me-*

diación nata del Estado político consigo mismo. Mucho se han reído, sobre todo los mayorazgos, de los *derechos humanos innatos.* ¿No es <aún> más ridículo que el derecho a la suprema dignidad del Poder Legislativo se halla confiado a una raza humana especial? Nada hay más grotesco que el que Hegel oponga la vocación legisladora, de representante del civismo por «nacimiento», al nombramiento por la «contingencia de una elección». Como si la *elección,* producto consciente de la confianza <de la sociedad> burguesa, no tuviese un nexo mucho más necesario con el fin político que la contingencia física del nacimiento. El espiritualismo político de Hegel se hunde constantemente en el *materialismo* más craso. En las cumbres del Estado político el nacimiento convierte constantemente a determinados individuos en encarnaciones de las supremas tareas estatales. Las más altas ocupaciones políticas coinciden con los individuos por nacimiento, lo mismo que el puesto del animal, su carácter, modo de vida, etc. le son directamente innatos. En sus funciones supremas, el Estado cobra una realidad *animal.* La naturaleza se venga del desprecio que Hegel le mostró. Una vez que la materia de por sí es despojada de toda realidad propia frente a la voluntad humana, ésta a su vez queda reducida a mera materia.

La *falsa* identidad, la identidad *fragmentaria, a trozos* entre naturaleza y Espíritu, cuerpo y alma, se presenta como *encarnación*[86]. Por una parte el nacimiento no le da al hombre sino la existencia *individual* y comienza asentándole nada más que como individuo *natural.* Por la otra las concreciones estatales, como Poder *Legislativo,* etc., son *productos sociales,* partos de la sociedad y no del individuo natural. Por eso, lo asombroso es precisamente la identidad inmediata, la coincidencia directa entre el *nacimiento del individuo* y el individuo *como individuación de un puesto o función social precisos,* etc.; es el *milagro.* En este sistema la naturaleza, la misma que hace ojos y narices, *produce* directamente reyes, produce directamente *senadores,* etc. Lo pasmoso es ver como producto directo de la especie física lo que sólo es producto de la especie consciente. Hombre lo soy por nacimiento sin necesidad del consentimiento social; senador o rey

[86] «El ser no es deducido del pensamiento más que cuando se halla rota la verdadera unidad de pensamiento y ser, cuando se comienza mediante la abstracción por quitarle al ser su alma, su esencia, para reencontrar luego en su esencia aislada el sentido y fundamento de este ser de por sí vacío; del mismo modo que el mundo es y tiene que ser deducido de Dios sólo cuando la esencia del mundo es separada arbitrariamente del mundo.» *(Feuerbach* III, pág. 239; *Aportes,* pág. 82.) «La filosofía especulativa ha fijado teóricamente esta separación del hombre de sus cualidades esenciales, divinizando así como esencias autónomas a cualidades puramente abstractas.» *(Feuerbach* III, pág. 242; *Aportes,* pág. 85.)

sólo lo llega a ser este nacimiento concreto por consentimiento general. Sólo el consentimiento convierte el nacimiento de este hombre en nacimiento de un rey; por consiguiente, es el consentimiento y no el nacimiento quien hace al rey. Si el nacimiento, a diferencia de las otras características, es quien le da directamente al hombre su posición, entonces es un *cuerpo* quien hace de él *este preciso* funcionario social. Su *cuerpo* es su derecho *social.* En este sistema la *dignidad corpórea del hombre o dignidad del cuerpo humano* (más explicitado: dignidad del elemento natural y físico del Estado) se presenta de forma que determinadas *dignidades* sociales, las más altas, corresponden a *determinados* cuerpos, *predestinados por nacimiento.* De ahí lo natural que es el orgullo que siente la nobleza por su sangre, sus antepasados, en resumen por la *historia natural de su cuerpo.* Naturalmente la *heráldica* es la ciencia que corresponde a esta perspectiva *zoológica.* El secreto de la nobleza es la *zoología.*

Dos factores hay que destacar en el mayorazgo hereditario:

1.°) Lo permanente es el *patrimonio,* las *heredades.* Esto es lo constante de la situación, su *sustancia.* El mayorazgo, el propietario, propiamente es sólo un *accidente.* La propiedad del suelo se *antropomorfiza* en los diversos linajes. Es como si las *heredades heredasen* siempre al primogénito de la casa como a un atributo, vinculado a ella. Cada primogénito en la serie de los propietarios del suelo es la *herencia, posesión* de las *posesiones inalienables, sustancia predestinada de su voluntad* y de su *actividad.* El sujeto es la cosa y el predicado el hombre. La voluntad se convierte en la propiedad de la propiedad.

2.°) La *cualidad política* del mayorazgo es la *cualidad política* de su patrimonio, una *cualidad política* inherente a tal patrimonio. Por tanto, también la cualidad política se presenta aquí como *posesión de las posesiones,* como una cualidad directa de la tierra *puramente física* (de la Naturaleza).

En cuanto al punto 1.°) la consecuencia es que el mayorazgo es el siervo de la propiedad del suelo; y los siervos que le están sometidos no representan más que la consecuencia *práctica* de la relación *teórica* en que él mismo se encuentra con sus heredades. La profundidad de la subjetividad germánica se presenta a cada paso como la brutalidad de una objetividad sin alma.

Aquí hay que diferenciar la relación a) *entre propiedad privada y herencia;* b) entre *propiedad privada,* herencia y el consiguiente privilegio por el que ciertos linajes participan en la soberanía política; c) la *relación histórica real,* es decir, la relación *germánica.*

<En cuanto al punto 2.°)> ya hemos visto que el mayorazgo es la abstracción representada por la «*propiedad privada independiente*». Y hay que añadir una segunda consecuencia. La *indepen-*

dencia, la *autonomía* del Estado político, cuya construcción venimos persiguiendo, es la *propiedad privada*. Ésta se presenta en su cúspide como *propiedad inalienable del suelo*. Por tanto, la independencia política no fluye ex proprio sinu del Estado político, no es un don del Estado político a sus miembros ni el espíritu que anima al Estado; los miembros del Estado político reciben su independencia de un ser que no es el del Estado político, de un ser del abstracto Derecho privado, de la abstracta *propiedad privada*. La independencia política no es la sustancia del Estado político, sino un accidente de la propiedad privada. El Estado político y en él el *Poder Legislativo* es, como hemos visto, el misterio manifiesto del *verdadero valor y esencia* de los factores del Estado. La significación que tiene la *propiedad privada* en el Estado político es el significado *esencial, verdadero* de ella. La significación que tiene la *diferencia de estamentos* en el Estado político es el *significado esencial* de la diferencia de estamentos. Del mismo modo la *esencia* de la Corona y del Ejecutivo toma cuerpo en el «*Poder Legislativo*». Aquí, en el ámbito del Estado político, es donde cada factor del Estado se refiere a sí mismo como al «*ser de la especie*», a la «esencia específica». Y es que el Estado político es el ámbito en que cada uno de esos factores cobra significado general, es su *ámbito religioso*. El Estado *político* es el *espejo en que muestran su verdad* los diversos factores del Estado *concreto*.

Si, por tanto, la «propiedad privada independiente» tiene en el Estado político, en el Poder Legislativo, la *significación* de *independencia política*, la «propiedad privada individual» *es* la *independencia* política del Estado. La «propiedad privada individual» o la «propiedad privada *real*» no sólo es entonces «puntal de la Constitución» sino la «*Constitución misma*». ¿Y no será el puntal de la Constitución la Constitución de las Constituciones, Constitución primaria, real?

Al construir la monarquía hereditaria, Hegel, que parecía como asombrado él mismo del «desarrollo inmanente de una ciencia, la *deducción de todo su contenido* a partir del simple *concepto*» (§ 279, Nota), hace la siguiente observación:

> <(Ibíd.)> «Así ocurre con uno de los factores fundamentales: la PERSONALIDAD inicialmente ABSTRACTA —en el Derecho inmediato— se ha ido configurando a través de sus diversas formas de subjetividad, hasta ser ahora —en el Derecho absoluto, el Estado, objetividad perfectamente concreta de la voluntad— la *personalidad del Estado, su certeza de sí mismo.*»

Es decir, en el Estado político se *manifiesta* que la «*personalidad abstracta*» es la *suprema* personalidad *política*, la base política de todo el Estado. Del mismo modo en el mayorazgo el dere-

cho de esta personalidad abstracta, su *objetividad*, la «abstracta propiedad privada» cobra existencia como la suprema objetividad del Estado, como su *supremo derecho* a la existencia.

El Estado es monarca hereditario. Personalidad abstracta no tiene otro significado que el de que la personalidad del Estado es abstracta o que se trata del Estado de la personalidad abstracta. También los romanos desarrollaron el derecho del monarca puramente dentro de las normas del Derecho privado o el Derecho privado como suprema norma del Derecho político.

Los *romanos* son los racionalistas; los *germanos los místicos* de la propiedad privada soberana.

Hegel designa el Derecho privado como *Derecho de la personalidad abstracta o Derecho abstracto.* Y verdaderamente tiene que ser desarrollado como la *abstracción* del Derecho y, por tanto, como *Derecho ilusorio de la personalidad abstracta,* del mismo modo que la moral desarrollada por Hegel es la *existencia ilusoria de la subjetividad abstracta.* Hegel desarrolla el Derecho privado y la Moral como tales abstracciones. Pero en vez de deducir que el Estado, la Ética, cuyo presupuesto son esas abstracciones, no puede<n> ser más que la *sociedad* (la vida social) de esas ilusiones, concluye a la inversa declarándolas factores subalternos de esa vida ética. Ahora bien, ¿qué es el Derecho privado más que el Derecho y la Moral más que la moral de estos sujetos políticos? O, mejor dicho, la persona del Derecho privado y el sujeto de la moral son la *persona* y el *sujeto* del Estado. Mucho se le ha atacado a Hegel por su forma de desarrollar la Moral. Lo único que ha hecho es desarrollar la moral del Estado moderno y del moderno Derecho privado. <Sus críticos> querían emancipar más la Moral, separarla aún más del Estado. ¿Qué se ha demostrado con ello? Que es moral la separación entre el Estado actual y la Moral, que la Moral es apolítica y el Estado inmoral. Por el contrario, es un gran mérito de Hegel —aunque inconsciente, en el sentido de que Hegel hace pasar por la Idea real de la Ética al Estado, cuyo presupuesto es esa Moral <separada>— el haber asignado su verdadero puesto a la moral moderna.

En la Constitución que hace del *mayorazgo* una garantía, la *propiedad privada* es la garantía de la Constitución política. El mayorazgo presenta esta situación haciendo valer una forma *especial* de propiedad privada por esa garantía. El *mayorazgo* no es sino un caso especial de la relación general entre *propiedad privada y Estado político.* El mayorazgo es el sentido *político* de la propiedad privada en su significado político, es decir general. Por tanto la Constitución es aquí la *Constitución de la propiedad privada.*

En la forma *clásica* del mayorazgo, entre los pueblos germánicos, se encuentra también la Constitución de la *propiedad privada.*

La *propiedad privada* es la categoría general, el vínculo político general. Hasta las funciones generales aparecen como propiedad privada tan pronto de las diversas corporaciones y estamentos.

Los matices específicos del comercio y los negocios son propiedad privada de corporaciones específicas. Las dignidades palatinas, la jurisdicción, etc. son propiedad privada de estamentos especiales. Las diversas provincias son propiedad privada de determinados príncipes, etc. El servicio del país, etc. es propiedad privada del soberano. El espíritu es propiedad privada de los clérigos. Las obras del deber son propiedad privada de otro, lo mismo que mi derecho es a su vez propiedad privada específica. La soberanía, en este caso la *nacionalidad,* es propiedad privada del emperador.

Es un hecho conocido que en la Edad Media todas las figuras del Derecho, de la libertad, de la existencia social se presenta<ba>n como un *privilegio,* una *excepción* de la regla. No se ha podido menos de ver el hecho empírico de que estos privilegios tienen todos la forma de *propiedad privada.* ¿Cuál es la razón general de este acuerdo? La *propiedad privada* es la *forma en que existe* el *privilegio a nivel de especie,* el Derecho como derecho a la *excepción.*

Allí donde, como en Francia, los soberanos iban contra la *independencia* de la propiedad privada, atacaron en primera línea la propiedad de las *corporaciones* y sólo en segunda la propiedad de los *individuos.* Pero al atacar la propiedad privada de las corporaciones, atacaban la propiedad privada como corporación <y por tanto> como vínculo *social.*

El feudalismo muestra directamente que el poder del soberano es el poder de la propiedad privada; en el poder regio es donde consta el misterio de lo que es el *poder general,* el *poder de todos los sectores del Estado.*

(En el soberano, como representante del poder del Estado, se halla expresado en qué consiste ese *poder.* El monarca *constitucional,* por tanto, expresa la idea del Estado constitucional en su abstracción más radical. Por una parte es la *Idea* del Estado, la sacra majestad del Estado, y ello precisamente como *esta* persona. A la vez es una *mera* imaginación, ni como persona ni como monarca tiene poder o actividad real. Así se expresa en su máxima contradicción la separación entre las personas política y real, formal y material, general e individual, entre el hombre y el hombre social.)

La propiedad privada tiene la cabeza romana y el corazón *germánico.* Y será instructivo detenernos aquí para establecer una comparación entre estas dos líneas extremas de la propiedad privada. Nos será de ayuda para resolver el problema político de que estamos hablando.

En realidad los romanos fueron los primeros en formular el *Derecho de la propiedad privada,* el Derecho abstracto, el Derecho de la persona abstracta. *El Derecho privado romano* es el *Derecho privado* en su *madurez clásica.* Pero entre los romanos no encontraremos nunca que el Derecho de la propiedad privada hubiese sido mistificado, como <ha ocurrido, por el contrario,> entre los alemanes. Tampoco se le transformó nunca en *Derecho político.*

El Derecho de la propiedad privada es el *jus utendi et abutendi,* el derecho de disponer al propio *arbitrio* de la cosa. Lo que más interesaba a los romanos era explicar y determinar las *relaciones* que se derivan de la propiedad privada como relaciones *abstractas.* El fundamento propiamente tal de la propiedad privada, la *posesión,* es un *hecho,* un *hecho inexplicable, no un derecho.* Sólo las disposiciones jurídicas que da la sociedad a la posesión de hecho convierten a éste en posesión de derecho, en *propiedad privada*[87].

Por lo que respecta a la relación que establecían los romanos entre estructura política y propiedad privada:

1.°) El hombre (como esclavo) se presenta, lo mismo que en general entre los pueblos antiguos, como objeto de propiedad privada.

Esto no es nada específico <de los romanos>.

2.°) Los países conquistados son tratados como propiedad privada, sometida al jus utendi et abutendi.

3.°) Su misma historia manifiesta una lucha entre pobres y ricos (patricios y plebeyos), etc.

Por lo demás —como en todos los pueblos de la Antigüedad clásica—, la propiedad privada se impone al nivel general como *propiedad pública,* bien sea como en los buenos tiempos en la forma de suntuosidad de la República, o bien en la forma de *beneficencia lujosa y general* (termas, etc.) para la plebe.

El modo y manera de explicar la esclavitud es el *derecho de guerra,* el derecho de conquista: los esclavos son tales, precisamente porque su existencia política ha sido aniquilada.

Subrayemos sobre todo dos aspectos que distinguen <a los romanos> de los germanos:

1.°) El poder *imperial* no pertenecía a la propiedad privada, sino que era la *soberanía* de la *voluntad empírica* como tal. Ésta se hallaba muy lejos de considerar la *propiedad privada* como el vínculo que le unía con sus súbditos; al contrario, disponía de la pro-

[87] Aquí la propiedad privada *(Privateigentum)* es distinguida de la mera posesión *(Besitz),* puesto que es la posesión jurídica *(rechtlicher Besitz).* Cfr. *supra,* nota 83.

piedad privada lo mismo que de todos los otros bienes sociales. De ahí que el poder imperial no fuese *hereditario* más que *de hecho*. El desarrollo del Derecho de la propiedad privada, del Derecho privado, culmina ciertamente en la época imperial; pero es más bien una consecuencia de la disolución política que a la inversa. Además, cuando el Derecho privado alcanzó en Roma su pleno desarrollo, el Derecho político se halla<ba> suprimido, en plena disolución, mientras que en Alemania fue al revés.

2.°) En Roma las dignidades políticas nunca fueron hereditarias; es decir, la propiedad privada no era la categoría política dominante.

3.°) Al revés que en el mayorazgo germánico, etc., en Roma la *libre otorgación de testamento* se presenta<ba> como consecuencia de la propiedad privada. En este último contraste se encierra *toda* la diferencia entre el desarrollo de la propiedad privada romana y la germánica.

(El hecho de que la propiedad privada sea la <verdadera> relación <de una persona> con la función política se presenta en el mayorazgo de forma que la existencia del Estado es una inherencia o accidente de la propiedad privada *directa*, de la *propiedad del suelo*. De este modo el Estado aparece en su cima como propiedad privada, cuando precisamente ahí la propiedad privada debería aparecer como propiedad del Estado. En vez de convertir la propiedad privada en una cualidad política, Hegel convierte la cualidad política, existencia del Estado y convicción cívica en una cualidad de la propiedad privada.)[88]

---

[88] La crítica de Marx a Hegel ha insistido en que su misma intención restauradora le hace ser infiel al propósito de derivar una forma de propiedad privada (el mayorazgo) del Estado. Al contrario, es el Estado (moderno) lo que así resulta acomodado a una forma de propiedad anticuada. Ciertamente de esta distinción Marx ha sacado en claro que realmente las formas estatales corresponden a formas de propiedad. Por ej., en la Roma clásica eran legítimamente idénticas las categorías de «propiedad privada» y «ciudadanía» (*Grundrisse*, págs. 379-380, 383: OME 21, págs. 431-433, 436). Y en el manuscrito de Kreuznach el excurso comparativo sobre las formas de propiedad romana y medieval que acabamos de ver, es a este respecto más que una ilustración. En los *Grundrisse* (págs. 375 y sigs.: OME 21, págs. 428 y sigs.) Marx ha vuelto sobre tres «formas» (como aún dice abstractamente en vez de «modos») de «producción» (como ya dice más precisamente en vez de «propiedad») anteriores al capitalismo (asiática, antigua, germana) para desarrollar la correspondencia entre las formas de propiedad y de Estado de que habla en su crítica juvenil de Hegel. De paso es importante notar que lo que interesa a Marx —tanto en los *Grundrisse* como aún más claramente, si cabe, en el manuscrito de Kreuznach— no es una periodización de las etapas de producción o de sociedad, sino de discernir la *actividad* de las relaciones humanas que las constituye y las disuelve, les imprime su sello a esas fases y realiza las transiciones entre ellas. De este modo el pasado permite situar concretamente el verdadero núcleo de las presentes relaciones de producción. Como acaba en los *Grundrisse*, pág. 396: OME 21, pág. 450, el excurso so-

<4. La Cámara de diputados. §§ 308-311.>

§ 308. <Los miembros de la primera Cámara: los diputados de las comunidades, municipios y corporaciones.> «La otra parte del elemento estamentario <—frente al Senado—> se halla constituida por el lado *móvil* de la *sociedad burguesa.* Éste sólo puede intervenir por medio de *diputados,* debido externamente al número de sus miembros, pero <sobre todo> esencialmente a la naturaleza de su carácter y ocupación. En cuanto delegados de la sociedad burguesa ya se ve enseguida que ésta les elige *como lo que es.* Es decir, que no se reúne sólo por un momento para un acto aislado y pasajero, sin más cohesión que una masa atomística de individuos, sino articulada en sus comunidades, municipios y corporaciones ya existentes, que de este modo cobran una significación política. En su DERECHO a constituir una tal delegación convocada por la Corona, así como en el derecho del primer estamento a presentarse, encuentran la existencia de los estamentos y su asamblea una garantía constituida, característica.»

Aquí tenemos una *nueva* oposición dentro de la sociedad burguesa y los estamentos: un sector móvil y también por tanto uno *inmóvil* (la parte de la propiedad del suelo). Esta oposición ha sido presentada asimismo como oposición entre *espacio y tiempo,* etc., conservación y progreso (cfr. el parágrafo anterior). Por lo demás Hegel ha convertido también el sector *móvil* de la sociedad en un sector *estable* a través de las corporaciones, etc.

Otra nueva oposición consiste en que el primer sector del elemento estamentario —que acabamos de desarrollar <(3. La Cámara alta. §§ 304-307)>—, los mayorazgos, son como tales legisladores; en que el Poder Legislativo es un atributo de la persona empírica, en que no son *diputados* sino *ellos mismos,* mientras que en el segundo estamento hay *elecciones y delegación.*

Hegel da dos razones por las que esta parte *móvil* de la sociedad burguesa sólo puede incorporarse al Estado político, al Poder Legislativo por medio de *diputados:* +

La primera razón, su *número,* la llama él mismo *externa* y con ello nos permite dejarla sin réplica.

En cambio la razón *esencial* sería la «naturaleza de su carácter y ocupación». La «actividad política» <(§ 307)>, la «ocupación» <con la cosa pública> es algo ajeno a «la naturaleza de su carácter y ocupación».

---

bre las formas históricas de producción, «la relación del trabajo con el capital o con las condiciones objetivas del trabajo como capital presupone un proceso histórico». Como lo indican sus cuadernos de estudio histórico-etnológicos, Marx se ha dedicado intensamente —toda su vida, pero especialmente en los últimos años— a este tema.

Hegel vuelve a su cantilena, a estos estamentos como «*diputados* de la sociedad burguesa», quien tiene que «elegirles *como lo que es*». Pero la verdad es que tiene que elegirles como lo que *no* es, pues siendo una sociedad *apolítica,* en este caso tiene que realizar un acto *político* como si *le fuese esencial,* como si procediese de ella misma. Y así es como consiste en «una masa atomística de individuos» y «se reúne sólo por un momento para un acto aislado y pasajero sin más cohesión». 1.°) Su acto *político* es un acto *aislado y pasajero* y por tanto no puede aparecer en su realización sino como tal. Se trata de un acto *sensacional* de la sociedad burguesa[89], de un éxtasis en el que cae, y necesariamente se *presenta* también como tal. 2.°) Hegel no ha tenido reparo e incluso ha construido como una necesidad el que *materialmente* la sociedad burguesa se separe de su realidad burguesa (sólo que presentándose como una *segunda sociedad, delegada por ella misma)* y se establezca como lo que *no* es. ¿Cómo se puede poner ahora a rechazarlo *formalmente?*

Hegel piensa que por el hecho de que la sociedad delegue en sus corporaciones, etc., «sus comunidades», etc., «ya existentes», cobran «de este modo una significación *política*». Pero, o cobran un significado que *no* es el suyo, o su significación *es* como tal política y no tiene que comenzar por «cobrar» un tinte político, como ya queda expuesto, sino que la «política» <es quien recibe de ellas su significación. Al designar Hegel sólo esta parte del elemento estamentario como los «diputados», ha trazado inconscientemente la esencia de ambas cámaras (allí donde realmente se hallan en la relación señalada por él). Cámara de diputados y de los Pares (o como se llamen en cada caso) no son aquí existencias diferentes del mismo principio, sino *dos principios* esencialmente *distintos,* correspondientes a situaciones sociales. La Cámara de diputados es aquí la *contextura política* de la sociedad burguesa en el sentido moderno; la Cámara de los Pares lo es en el sentido estamentario. Cámara de los Pares y Cámara de los diputados se contraponen aquí como representación *estamentaria y política* respectivamente de la sociedad burguesa. Una es la *existencia* del principio estamentario de la sociedad burguesa, la otra la realización de su *abstracta* existencia *política.* Es evidente que ésta no puede cobrar una segunda *existencia* como representación de los estamentos, corporaciones, etc., pues lo que represen-

[89] Marx dice «sociedad política». Supongo un lapsus. Otra traducción posible de acuerdo con la idea del texto, aunque algo forzada, sería: «Se trata de la sociedad política en la forma de un acto *sensacional,* de un éxtasis en el que cae», etcétera.

ta no es precisamente la existencia estamentaria sino la existencia política de la sociedad burguesa. Y así es también evidente que en la primera Cámara sólo tendrá asiento la parte *estamentaria* de la sociedad burguesa, la «soberana propiedad del suelo», la nobleza asentada hereditariamente. Y es que la nobleza no es *un* estamento entre otros; al contrario, *sólo* en ella *sigue* existiendo el principio estamentario de la sociedad burguesa como principio social real, es decir político. Ella es *el* estamento. La sociedad burguesa tiene así en la Cámara *estamentaria* al representante de su existencia medieval; en la Cámara de diputados al de su existencia *política* (moderna). El progreso con respecto a la Edad Media consiste aquí en que la *política estamentaria* queda reducida a una existencia política junto a la política *cívica.* Por tanto la existencia política *empírica* en que Hegel piensa *(Inglaterra)* no tiene nada que ver con el sentido que él le atribuye.

También la Constitución francesa ha supuesto un progreso en este punto. Ciertamente ha reducido la Cámara de los Pares a una pura nulidad; pero tal como Hegel pretendía desarrollar esta Cámara, *ateniéndose al principio* de la monarquía constitucional, no puede ser, por la misma naturaleza de éste, más que una *nulidad,* la *ficción* de una armonía entre el monarca y la sociedad burguesa, o del *Poder Legislativo* o del *Estado político consigo mismos* como una existencia especial y por ello precisamente a su vez *antitética.*

Los franceses han respetado el *carácter vitalicio* de los Pares para expresar la independencia de éstos frente a toda designación, sea por el Ejecutivo o por el pueblo. En cambio han abolido su expresión *medieval,* la *herencia.* El progreso consiste aquí en que a la vez ya no se hace proceder la Cámara de los Pares de la sociedad *burguesa real,* sino que se *abstrae* de ésta. La elección de la Cámara parte del Estado político *existente,* del *monarca,* sin que esto sea vinculado a cualidad burguesa ninguna. En esta *Constitución* la dignidad de *Par* es realmente un *estamento* puramente político *dentro de la sociedad burguesa,* creado desde el punto de vista de la abstracción del *Estado político;* pero se presenta más como un *decorado político* que como estamento *real* revestido con derechos especiales. La Cámara de los Pares bajo la Restauración era una reminiscencia. La Cámara de los Pares de la Revolución de Junio es una criatura *real* de la monarquía constitucional.

Puesto que en la época moderna la idea del Estado sólo podía aparecer en la *abstracción* del «Estado *meramente* político» o en la *abstracción de la sociedad burguesa frente a sí misma,* a su situación real, los franceses tienen el mérito de haberse atenido a esta *realidad abstracta,* de haberla producido y con ella el mismo

principio de la *política.* La abstracción que se les reprocha es por tanto consecuencia verdadera y producto de una *convicción política rediviva;* ésta es aún antitética, pero se trata de una antítesis necesaria. De modo que el mérito de los franceses consiste aquí en haber establecido la Cámara de los Pares como producto *peculiar* del Estado político o simplemente el principio político en su *peculiaridad* como lo determinante y efectivo.

Hegel nota además que en la delegación construida por él, en el «derecho de las corporaciones, etc. a constituir una tal delegación... encuentran la *existencia* de los estamentos y su asamblea una garantía constituida, característica». La *garantía de la existencia* de la asamblea estamentaria, su verdadera existencia *primitiva* se convierte por tanto en *privilegio* de las corporaciones, etc. Hegel retrocede así totalmente a la perspectiva medieval, abandonando por completo su «abstracción del Estado político como esfera del Estado en cuanto tal, el universal en sí y para sí».

En el sentido moderno la *existencia* de la *asamblea estamentaria* es la *existencia política* de la sociedad burguesa, la *garantía* de su existencia política. Poner en duda su existencia equivale por tanto a *dudar de la existencia del Estado.* En Hegel ya hemos visto que la «convicción política», esencia del Poder Legislativo <(§ 302)>, se hallaba garantizada por la «propiedad privada independiente» <(§ 306)>; del mismo modo los «privilegios de las corporaciones» garantizan ahora la *existencia* <pública> de esa convicción.

Pero <, según Hegel,> uno de los estamentos es en realidad el *privilegio político* de la sociedad burguesa, o su *privilegio* de ser *política.* Por tanto, ese privilegio no debería nunca ser propiedad de una de las formas especiales, burguesas, en que existe la sociedad ni menos aún buscar en ella su garantía, toda vez que él es quien *tiene que* ser la garantía general.

De este modo Hegel, en vez de presentar al «Estado político» como la suprema realidad de la existencia social, existente en sí y para sí, cae constantemente en una visión del «Estado político» como una realidad *dependiente,* precaria, que sólo existe *por relación a otro.* En vez de presentarlo como la verdadera existencia del otro ámbito, hace que encuentre en éste su *verdadera existencia.* El Estado requiere constantemente la garantía de ámbitos que le son ajenos. En vez de ser la realidad del poder es la impotencia *apuntalada,* no el poder sobre esos puntales sino el poder de ellos. Lo poderoso es el puntal.

¡Vaya un ser superior, que necesita de una garantía ajena para existir a la vez que debe ser la existencia *general* de esa garantía, o sea la garantía real de esa garantía! Al desarrollar el Poder Legislativo, Hegel abandona constantemente el punto de vista fi-

losófico para caer en una perspectiva incapaz de considerar la cosa *por sí misma.*

Si la existencia de las Cortes requiere una garantía, es que constituyen una *existencia política* meramente *ficticia y no real.* En los Estados constitucionales la garantía de la existencia de las Cortes es la *ley.* Por consiguiente, la existencia de las Cortes es su existencia *legal,* depende de la esencia general del Estado y no del poder o impotencia de esta o aquella corporación o asociación, es la realidad de la *asociación Estado.* (Hegel en cambio vuelve a *anteponer* un privilegio, la realidad de lo particular, como la existencia general, por más que según él mismo las corporaciones, etc., <es decir> los diversos sectores de la sociedad burguesa, no alcancen su existencia general más que en el Estado.)

El Derecho político como derecho de las corporaciones, etc. se halla en absoluta contradicción con el Derecho político como *político,* como Derecho del Estado, de la ciudadanía. Y es que precisamente no debe ser el derecho de esta o aquella existencia en cuanto existencia particular; el Derecho no puede consistir en una especial existencia.

Antes de pasar a la categoría de *elección* como acto político con que la sociedad burguesa se separa de sí misma en forma de comité político, detengámonos un momento en algunas precisiones que hace la Nota a este § <308>:

> <La ciudadanía general como abstracción.> <«Hay una opinión que querría sentar el elemento *democrático* en el organismo del Estado *prescindiendo de toda forma racional,* a pesar de que sin esa forma no habría Estado: puesto que todos son miembros del Estado y lo que toca a éste es cosa de *todos,* todos y cada uno deben tener parte en la deliberación y resolución de la cosa pública, todos y cada uno tienen *derecho* a participar en ella con su saber y querer. Si esta opinión es tan plausible, se debe a que no pasa de la característica abstracta de miembro del Estado; un pensamiento superficial se conforma con abstracciones.»

Por de pronto Hegel tiene el «ser miembro del Estado» por una «característica *abstracta*», eso que según la misma *Idea,* <o sea> según la propia *opinión* del desarrollo hegeliano, ser miembro del Estado es la suprema y *más concreta* característica social de la persona de derecho, del ciudadano. Por tanto, concebir al individuo ateniéndose a su «característica de miembro del Estado» no parece precisamente ser «el pensamiento superficial que se conforma con abstracciones». Y en cuanto a que la «característica de miembro del Estado» sea una característica «*abstracta*», la culpa no es de ese pensamiento, sino del desarrollo hegeliano y

de las circunstancias reales modernas, que presuponen la separación entre la vida real y la vida del Estado, haciendo de la cualidad política una «característica abstracta» del ciudadano real.

Según Hegel la participación directa de *todos* en la deliberación y resolución de la cosa pública asume «el elemento *democrático* en el organismo del Estado *prescindiendo de toda forma racional,* a pesar de que sin esa forma *no* habría Estado». Con otras palabras, sólo como elemento *formal* puede ser asumido el elemento democrático en un organismo estatal reducido a formalismo del Estado. La verdad en cambio es que el elemento democrático tiene que ser el elemento real, que se da una *forma racional* en *todo* el organismo del Estado. Si por el contrario se presenta como un elemento «*específico*» en el organismo, o formalismo, del Estado, la «forma racional» de su existencia significará entonces el amaestramiento, la adaptación, una forma en la que en vez de mostrar lo característico de su ser, sólo intervenga como principio *formal.*

Ya queda indicado antes cómo Hegel no hace más que desarrollar un *formalismo del Estado.* Para Hegel el verdadero principio *material* es la *Idea,* la abstracta *forma* mental del Estado como un sujeto, la Idea absoluta carente en sí de cualquier factor pasivo, *material.* Frente a la abstracción de esta Idea las características del formalismo real y empírico del Estado se presentan como *contenido,* y el contenido *real,* por consiguiente, como materia amorfa, inorgánica (en este caso hombre real, la sociedad real, etc.).

Hegel había visto la esencia del elemento estamentario en el hecho de que la «generalidad empírica» se convierte en el sujeto del universal que es en sí y para sí. ¿Qué quiere decir esto, sino que la cosa pública es «cosa de *todos*», que tienen *derecho* a participar en ella con su saber y querer? ¿Es que según él las Cortes no son precisamente este derecho hecho realidad? ¿Qué tiene entonces de particular el que todos quieran asimismo la «realidad» de este derecho suyo?

> «*Todos* y cada uno deben tener parte en la deliberación y resolución de la cosa pública.»

En un Estado realmente razonable se podría responder: «no es *preciso* que *todos y cada uno* tengan parte en la deliberación y resolución de la cosa pública», puesto que «cada uno» tiene parte en cuanto es «todos» —es decir, en la sociedad y como miembro de ella— en su discusión y decisión. No todos y cada uno sino cada uno como todos.

El mismo Hegel se plantea el dilema. O la sociedad burguesa (los muchos, la masa) participa mediante delegados en la delibe-

ración y resolución de la cosa pública, o lo hacen *todos y cada uno.* Hegel tratará luego de presentar este dilema como una antítesis *esencial;* pero se trata de una antítesis al nivel de la *existencia* y concretamente de la existencia más externa, el *número;* la razón que Hegel mismo ha llamado «externa» —el *número de miembros*— sigue siendo la mejor que hay contra la participación directa de todos. La *cuestión* de si la sociedad burguesa debe tomar parte en el Poder Legislativo mediante *diputados* o por la participación directa de «todos y cada uno» es en sí misma un problema dentro de la *abstracción del Estado político,* propio del *Estado político abstracto;* es una cuestión política *abstracta.*

En ambos casos, como lo ha desarrollado el propio Hegel, de lo que se trata es del significado político de la «generalidad empírica».

La forma estricta del dilema es: o lo hacen *todos y cada uno* o *sólo* lo hacen *algunos pocos,* en cuanto *no* son *todos.* En ambos casos la totalidad sigue siendo sólo pluralidad *externa* o totalidad de los individuos. La totalidad no es una cualidad esencial, espiritual, real del individuo. No le hace perder su carácter de abstracta singularidad, sino que consiste meramente en el *número* completo de la *singularidad. Una* singularidad, *muchas* singularidades, *todas* las singularidades. Uno, muchos, todos: ninguna de estas precisiones afecta la *esencia* del sujeto, de la singularidad.

«Todos» deben tomar parte, «cada uno», en la «discusión y decisión de la cosa pública»; o sea, que *todos* deben tomar parte no como todos sino como «cada uno».

El planteamiento parece contradecirse doblemente.

La cosa pública es el Estado como *asunto real.* La deliberación y resolución es la *realización* del Estado como asunto real. Por tanto no parece sino evidente el que todos los miembros del Estado tengan en él su asunto real. Ya el concepto de *miembro del Estado* supone que cada uno es *parte* del Estado, que éste les asume como partes suyas. Ahora bien, si son *parte* del Estado, entonces su misma *existencia* social será evidentemente su *participación real* en el mismo. No sólo *son* parte del Estado, sino que el Estado es su parte. Su parte consciente de algo es tomarse conscientemente una parte suya, tomar conscientemente parte en ello. Un miembro del Estado que careciese de esta consciencia sería un animal[90].

---

[90] Cfr. en este sentido *supra* (pág. 163) la valoración de la constitución política medieval. Al identificar la conciencia ética y política (y no la posición social ni siquiera el cumplimiento de los preceptos morales y políticos) como clave de la dignidad humana. Marx se mantiene en la tradición ilustrada, especialmente en la formulación hegeliana. Además de los párrafos que hemos visto de la *Filosofía del Derecho* (por ejemplo, § 268), Hegel ha expresado clásicamente esta posición en su interpretación de la Antígona clásica *(Fenomenología,* VI, A, b) en su conflicto con la moralidad y legalidad de la ciudad de Tebas, que su oposición convierte en externas.

Al hablar de la «cosa pública» parece como si fuese algo *distinto* del «Estado»; pero el *Estado* es la «cosa pública», o sea la «cosa pública» realiter.

Así que tomar parte en la cosa pública y tomar parte en el Estado es lo mismo. Es una *tautología* decir que un miembro del Estado, una parte del Estado toma parte en el Estado y que esta participación sólo puede tener la forma de *deliberación o resolución* o cosa semejante y, por tanto, que todos los miembros del Estado toman parte en la *deliberación* y *resolución* de la cosa pública (una vez que estas funciones son vistas en relación con la asunción <por cada uno de su parte *real* en el Estado). Por tanto, una vez que se trata de miembros *reales* del Estado, no se puede hablar de esta participación con un *deben.* De hacerlo así se trataría, al contrario, de sujetos que *deben* y *quieren* ser *miembros del Estado,* sin *serlo* realmente.

Por otra parte, cuando se habla de *determinados* asuntos, de un acto singular del Estado, es evidente a su vez que no *todos y cada uno* pueden realizarlo. El individuo sería entonces la *verdadera* sociedad y la haría innecesaria. El individuo tendría que hacerlo todo de golpe, cuando de hecho la sociedad le hace obrar a él por los otros y a los otros por él.

La cuestión de si «*todos y cada uno* deben tener parte en la discusión y decisión de la cosa pública» proviene de la separación entre el Estado político y la sociedad burguesa.

Ya lo hemos visto. El Estado *sólo* existe como *Estado político.* La totalidad del Estado político es el *Poder Legislativo.* Participar en el Poder Legislativo es por tanto participar en el Estado político, es demostrar y realizar la propia *existencia* como *miembro del Estado político,* como *miembro del Estado.* Por tanto, el que *todos y cada uno* quieran tomar parte en el Poder Legislativo no es sino la voluntad de *todos* de ser *miembros* reales (activos) *del Estado* o de darse una *existencia política* o de demostrar y realizar su existencia como existencia *política.* Además hemos visto que el elemento estamentario es la *sociedad burguesa* como Poder Legislativo, su *existencia política.* Por tanto, el hecho de que la sociedad burguesa penetre *en masa* —y dentro de lo posible *íntegramente*— en el Poder Legislativo, el que la sociedad burguesa real quiera sustituirse a la *ficticia* sociedad burguesa del Poder Legislativo, no es sino la aspiración de la sociedad burguesa por darse una existencia *política* o convertir *ésta* en su existencia real. La aspiración de la *sociedad burguesa* a transformarse en la sociedad política o a convertir la sociedad *política* en la sociedad *real* se manifiesta como la aspiración a participar con la mayor *amplitud* posible en el *Poder Legislativo.*

La cuestión del *número* no carece aquí de importancia. <a)> Ya hemos visto que los diversos elementos del Poder Legislativo

se hallan enfrentados como ejércitos enemigos. El aumento del *elemento estamentario* es así el aumento físico e intelectual de uno de los ejércitos *enfrentados.* +

<b)> En cambio la cuestión de si todos y cada uno deben ser miembros del Poder Legislativo o participar en él mediante diputados, pone en tela de juicio el principio *representativo* dentro del principio representativo, de la concepción básica del Estado político, plasmado en la monarquía constitucional. 1.°) El que el *Poder Legislativo* sea la *totalidad* del Estado político es una idea basada en la abstracción del Estado político. Y puesto que la participación en el Poder Legislativo es el *único* acto *político* de la sociedad burguesa, *todos* quieren y deben participar a la vez. 2.°) *Todos* como *individuos.* En el *elemento estamentario* la actividad legislativa no es vista como algo *social,* como una función de la *socialidad,* sino como el acto con que los individuos acceden a una función real y *conscientemente social,* es decir política. El *Poder Legislativo* no procede aquí de la sociedad, no es una función suya; al contrario, él es quien la *constituye.* La constitución del Poder Legislativo requiere que *todos* los miembros de la sociedad burguesa se vean como *individuos,* y como *tales* se encuentran realmente unos frente a otros. La característica de «miembros del Estado» es su «característica abstracta», carente de realidad viva.

O Estado político y sociedad burguesa se encuentran separados y entonces no pueden participar *todos y cada uno* en el Poder Legislativo. <(En realidad> el Estado político existe *aparte* de la sociedad burguesa; por una parte la sociedad burguesa se disolvería por sí misma, si todos fuesen legisladores; por la otra el Estado, que se le opone, sólo puede soportarla en una forma adecuada a su propia *norma.*<)> O bien la participación de la sociedad burguesa en el Estado mediante *diputados* es precisamente *expresión* de su separación y de su unidad meramente dualista.

<El dilema puede ser tomado> también <sobre la base de> un presupuesto inverso: La sociedad burguesa es la sociedad política *real.* Entonces carece de sentido plantear exigencias cuya única base es la concepción *teológica* de un Estado político separado en la realidad de la sociedad burguesa. El Poder *Legislativo* pierde por completo su significado de Poder *representativo.* Su única representatividad es aquí la que tiene *cualquier* función, como por ejemplo la de zapatero. En cuanto éste satisface una necesidad social es mi representante, del mismo modo que cada concreta actividad social, en cuanto actividad de la especie, representa exclusivamente a la especie, es decir a una característica de mi propio ser. Cada hombre representa al otro; una representación que no se realiza por algo distinto en la imaginación, sino por lo que *es y hace.*

Si se quiere <participar en> el Poder «Legislativo», no es por su *contenido* sino por su significado *formal.* En sí y para sí el *Poder Ejecutivo,* por ejemplo, tendría que ser mucho más el objetivo de los deseos del pueblo que la función política legislativa con su carácter *metafísico.* La función *legislativa* es la voluntad en su energía no práctica sino teórica. La *voluntad* no debe *sustituir* aquí a la *ley,* sino *descubrirla* y formularla[91].

De esta naturaleza ambivalente del Poder Legislativo, como función *legislativa* real y como función *representativa, abstractamente política,* se deriva una peculiaridad especialmente marcada en Francia, el país de la cultura política.

(<También> el *Poder Ejecutivo* es siempre *dos:* su actividad real y la razón de Estado de esta actividad: otra conciencia real, cuya estructura total es la burocracia)

El verdadero contenido del Poder Legislativo es tratado muy aparte, como algo secundario, excepto cuando los *intereses* particulares dominantes entran en un conflicto importante con el objectum quaestionis. Para que una cuestión levante un interés especial, tiene que tomar primero un cariz *político,* es decir, que se la pueda relacionar con una cuestión ministerial —o sea con el poder del Legislativo sobre el Ejecutivo—, o tiene que tratarse en general de derechos vinculados con el formalismo político. +

¿A qué se debe este fenómeno? A que el Poder Legislativo es a la vez representación de la existencia política de la sociedad burguesa; a que el carácter político de una cuestión consiste en su relación con los diversos poderes del Estado político; a que el Poder Legislativo representa la conciencia política y ésta sólo se puede mostrar *política* oponiéndose al Poder Legislativo. Esta exigencia esencial de que todas las necesidades, leyes, etc. sociales sean deducidas *políticamente,* es decir, como *determinadas por el todo del Estado,* en su sentido *social,* cobra en el Estado de la abstracción política un sesgo nuevo; esa exigencia esencial queda definida ahora por la referencia *formal* a otro poder (contenido) ajeno a su contenido real. Esto no es una abstracción exclusiva de los franceses, sino la consecuencia necesaria de que el Estado, según hemos visto, sólo exista realmente como su *propio formalismo político.* La *oposición* dentro del Poder representativo es la existencia *política* κατ' ἐξοχήν del Poder representativo. +

De todos modos este problema de la Constitución representativa se ha transformado entre tanto. Hoy en día ya no se trata

[91] Cfr. *supra,* nota 55.

como en Hegel de si la sociedad burguesa debe ejercitar el Poder Legislativo por diputados o todos y cada uno, sino de *extender y generalizar* tanto como sea posible el *sufragio,* el derecho a voto *activo y pasivo.* Éste es propiamente el punto debatido de la *reforma* política tanto en Francia como en Inglaterra.

Enfocar de salida las *elecciones* en el contexto de la *Corona* o del *Poder Ejecutivo* es no tomarlas filosóficamente, es decir en su esencia específica. Las *elecciones* son la *relación real* de la *sociedad burguesa real* con la *sociedad burguesa* del *Poder Legislativo,* con el *elemento representativo.* En otras palabras, las *elecciones* son la relación *inmediata, directa,* no *meramente intencional sino real* de la sociedad burguesa con el Estado político. Por consiguiente, es natural que las *elecciones* constituyan el principal interés político de la sociedad burguesa real. En el *sufragio universal,* tanto activo como pasivo, es donde la sociedad burguesa se eleva *realmente* a la abstracción de sí misma, a la existencia *política* como su verdadera existencia general y esencial. Pero la perfección de esta abstracción es a la vez su *superación.* Al establecer realmente su *existencia política* como su *verdadera* existencia, la sociedad burguesa ha asentado a la vez lo *accidental* que es su propia existencia burguesa, en cuanto distinta de la existencia política. Y, una vez separadas éstas, la caída de una de ellas arrastra consigo a la otra, su opuesto. De ahí que la *reforma electoral* sea la exigencia inmanente de que se *disuelva* el *Estado político abstracto;* pero igualmente exige la *disolución de la sociedad burguesa.*

Más adelante abordaremos la cuestión de la reforma electoral en otra forma, por el lado de los *intereses.* También más adelante trataremos de los otros conflictos que se derivan del doble carácter del *Poder Legislativo* (por una parte *representativo,* mandatario de la sociedad burguesa; por la otra, al contrario, su nueva existencia en el ámbito *político y realidad sui generis* dentro del formalismo político del Estado).

Pero volvamos primero a nuestro § <308,> Nota:

> <Pensamiento racional y sentido práctico.> «El pensamiento racional, la conciencia de la Idea, etc. es *concreta.* En este sentido coincide con el sentido verdaderamente *práctico,* el cual a su vez no es sino el sentido racional, el sentido de la Idea.» +
>
> <El Estado concreto.> «Es Estado CONCRETO es el *todo articulado* en sus *sectores concretos;* el ciudadano es *miembro* de uno de esos *estamentos.* Sólo en esta determinación objetiva puede ser tomado en cuenta dentro del Estados.»

Sobre esto ya queda dicho todo lo que era preciso <(*supra,* por ejemplo, págs. 148-163, 199-203)>.

<§ 308. Nota (prosigue). El Estado concreto.>

«Su» (de ciudadano) «carácter general encierra un doble factor: <por una parte> es *persona privada,* a la vez que, en cuanto ser *racional,* es conciencia y voluntad de lo *general.* Pero esta conciencia y querer sólo deja de ser algo vacío, para *llenarse de vida* real, si presenta un contenido específico (el estamento y condición específicos). Dicho de otro modo, el individuo es *especie;* pero su *realidad* general *inmanente* es su especie *inmediatamente inferior.*»

Hegel tiene razón en todo lo que dice, con la salvedad, 1.°) de que identifica *estamento específico y condición;* 2.°) esta condición, la clase, la especie inmediatamente inferior, debería ser asentada además *realmente* no sólo *en sí* sino *para sí,* como *clase de la especie general,* como *su* especificación. Hegel en cambio se conforma con que en el Estado —al que define como existencia del Espíritu ético consciente de sí— este Espíritu ético sea *lo determinante sólo en sí,* en la Idea general. La sociedad no puede llegar a concretarse realmente, porque para ello sería preciso un sujeto *real,* mientras que Hegel sólo dispone de uno abstracto, de una *imaginación.*

§ 309. <El mandato libre y general de los diputados.>

«Como la delegación tiene por fin la deliberación y resolución de la cosa *pública,* su sentido es <por una parte> que la confianza designe a aquellos individuos que entienden más de ello que los mandantes, y por la otra que los delegados se ocupen ante todo de defender el interés general y no el interés específico de su municipio o corporación contra aquél. De este modo su situación no es la de mandatarios comisionados o que cumplen instrucciones; tanto menos, cuanto que sus sesiones tienen el carácter de una asamblea viva, que delibera en común y se instruye y convence mutuamente.»

1.°) Según Hegel los delegados no son «mandatarios comisionados o que cumplen instrucciones», ya que «ante todo se ocupan de defender el interés general y no el interés especial de su municipio o corporación contra aquél». Hegel ha comenzado construyendo los representantes como representantes de las corporaciones, <municipios,> etc., para introducir luego la otra característica política: que no deben defender los *intereses específicos* de la corporación, etc. Al separar así radicalmente su característica *esencial* de representantes y su *realidad corporativa,* anula la definición que él mismo había dado.+

A la vez Hegel separa a la corporación de sí misma como contenido real, ya que no debe elegir partiendo de su *propio punto de vista* sino del *del Estado;* es decir, que debe votar en cuanto *no*

existe como corporación. De este modo, a la hora de definir *materialmente,* Hegel reconoce lo que tergiversó en la definición *formal:* que la sociedad burguesa, en su acto político, abstrae de sí misma, y que su *existencia política* no es más que *esta abstracción.* La razón que da Hegel es que los representantes son elegidos precisamente para que realicen la «cosa pública»; pero las corporaciones no son una tal realización.

2.°) Según Hegel «el sentido de la delegación» consiste en «que la confianza designe a los individuos que entienden más de ello <(la cosa pública)> que los mandantes», de donde una vez más se deduce —según Hegel—que los diputados no se hallan en la situación de «mandatarios».

Sólo mediante un sofisma puede obtener Hegel este «más» en vez de «igual que todos». La conclusión sólo sería correcta, si los electores pudiesen elegir entre deliberar y decidir *por sí mismos* la cosa pública o delegar su realización a determinados individuos; es decir, si, precisamente la *delegación,* la *representación* no fuese característica esencial del *Poder Legislativo* de la sociedad burguesa en el Estado, tal y como lo construye Hegel. Pero, según acabamos de ver, lo *contrario* es el caso.

Este ejemplo es muy característico de cómo Hegel renuncia semiintencionadamente a la peculiaridad de la cosa, a la vez que atribuye a su figura limitada y estrecha el sentido opuesto a esta estrechez.

La razón propiamente tal la da Hegel la última. Los diputados de la sociedad burguesa se constituyen en una «asamblea»; y sólo en esta asamblea alcanza la sociedad burguesa su *existencia y voluntad política real.* La separación entre el Estado político y la sociedad burguesa se presentan como la separación entre los diputados y sus mandantes. La sociedad no hace más que delegar los elementos en otra existencia distinta de la suya, la existencia política.

La contradicción se presenta por duplicado.

1.°) *formalmente.* Los diputados de la sociedad burguesa forman una sociedad que no se halla vinculada con sus mandantes en la forma de «instrucciones», de un encargo. Formalmente son delegados; pero *dejan* de serlo, en cuanto son *reales.* Tienen que *ser diputados* y *no* lo son;

2.°) *materialmente.* Con respecto a los intereses. Sobre esto más adelante. Aquí ocurre lo contrario. Su delegación la han recibido como representantes de la cosa *pública;* pero lo que realmente representan son asuntos *particulares.*

Es significativo que *Hegel* designe la confianza como la sustancia de la *diputación,* como la relación sustancial entre mandantes y diputados. La *confianza* es una relación personal. Como sigue el Apéndice <del § 309>,

> <La confianza personal y el mecanismo del voto.> «< ... > La representación se basa en la confianza; pero confianza no es lo mismo que dar su voto a alguien. Asimismo la mayoría de votos es contraria al principio de que debo hallarme presente en decisiones que me comprometan. Cuando se tiene confianza en un hombre, es porque se le ve que entiende tratar mi cosa como suya lo mejor que sepa y pueda.»
>
> § 310. <Condiciones de la delegación.> «En la primera parte de las Cortes <, la Cámara alta,> los bienes propios de fortuna exigen ya su derecho. En cambio en la segunda parte <, la Cámara baja,> que procede del elemento móvil y cambiante de la sociedad burguesa, la GARANTÍA de <que los diputados poseen> las cualidades y la convicción requeridas por el fin <público> se muestra sobre todo en la convicción, destreza y conocimiento de las instituciones e intereses del Estado y de la sociedad burguesa, ganados a base de una gestión *efectiva* en *cargos de gobierno* o *públicos* y demostrada de obra. El *sentido del gobierno* y *del Estado,* así formado y probado, completa esta garantía.»

Hegel había construido primero la Cámara alta, la *Cámara de la propiedad privada independiente,* como *garantía* ante el soberano y el Poder Ejecutivo contra la convicción de la Cámara baja como *existencia política* de la generalidad empírica. Y ahora vuelve a exigir una *nueva garantía,* que garantice incluso la *convicción,* etc. de la segunda Cámara.

Primero había sido la confianza —la garantía de los mandantes— la garantía de los diputados. Ahora hasta esa confianza necesita a su vez la garantía de que éstos son competentes.

Por su gusto, Hegel habría convertido la segunda Cámara en una Cámara de funcionarios *jubilados.* No sólo requiere «sentido del Estado» sino además sentido burocrático, «de gobierno».

Lo que realmente exige aquí es que el Poder Legislativo sea el Poder *real.* Su forma de expresarlo es exigiendo por *dos veces* la burocracia, la una como representación del monarca, la otra como representante del pueblo.

Si en los Estados constitucionales también los funcionarios pueden ser diputados, es sólo porque se abstrae del *estamento,* de la cualidad *burguesa,* y la abstracción propia de la *civilidad* es la dominante.

Hegel olvida así que había derivado la representación de las *corporaciones* y que el Poder Ejecutivo es lo opuesto de ellas. Hasta tal punto llega su olvido —a su vez olvidado enseguida en el siguiente párrafo— que inventa una diferencia *esencial* entre los diputados de la corporación y los diputados por derecho de estamento.

Como dice la Nota a este § <310>,

<Necesidad de condiciones restrictivas para la delegación.>
«Es normal que la opinión subjetiva que uno tiene de sí halle superfluo e incluso, digamos, denigrante exigir tales garantías en consideración al llamado pueblo. Pero característica del Estado es la objetividad, no una opinión subjetiva ni la CONFIANZA que ésta pueda tener EN SÍ MISMA. Los individuos no pueden ser para el Estado más que lo objetivamente reconocible y atestiguado en ellos. Y el Estado debe tenerlo tanto más en cuenta en tal parte del elemento estamentario, por cuanto ésta tiene sus raíces en los intereses y actividades orientadas a lo particular, en los cuales la contingencia, inestabilidad y arbitrariedad tienen su derecho a explayarse.»

Aquí, la inconsecuencia irreflexiva y el sentido «gubernativo» de Hegel dan ya realmente *asco.* El Apéndice del parágrafo anterior terminaba así:

«LOS ELECTORES necesitan la garantía de que el diputado realiza e impulsa» su tarea ya descrita.

Esta garantía *para los electores* se ha convertido sin saber cómo en una *garantía contra* ellos, contra su *«confianza en sí mismos».* En el elemento estamentario la «generalidad empírica» debía llegar a «factor» de la «libertad formal, subjetiva». «La conciencia pública» tenía que cobrar en él «existencia» «como *generalidad empírica* de las opiniones y pensamientos de los *muchos*» (§ 301).

Ahora estas «opiniones y pensamientos» tienen que dar *previamente* al *gobierno* una prueba de que son «*sus*» aspiraciones y «sus» ideas. Y es que Hegel comete aquí la tontería de hablar del Estado como algo *hecho y derecho,* a pesar de que aún se encuentra en el elemento estamentario construyendo precisamente el Estado. Habla del Estado como sujeto concreto que «no tiene nada que ver con una opinión subjetiva y la confianza que ésta pueda tener en sí misma» y ante el que los individuos tienen que comenzar por haberse dado a conocer y dado pruebas de sí. Ya sólo falta que Hegel exiga a las *Cortes* dar un *examen* ante el excelentísimo gobierno. Hegel llega aquí casi hasta el servilismo. Se le nota totalmente contaminado por la mísera arrogancia del ambiente de los funcionarios *prusianos,* que con su burocrática cortedad de luces se dignan contemplar por encima del hombro a la «confianza en sí mismo» propia de «la opinión subjetiva que tiene el pueblo de sí». Aquí el «Estado» se halla absolutamente identificado en todo con el «Ejecutivo».

Ciertamente en un Estado real la «mera confianza», la «opinión subjetiva» son insuficientes. Pero en el Estado construido por Hegel la convicción *política* de la sociedad burguesa es una

mera *opinión,* toda vez que la existencia política de la sociedad burguesa es una *abstracción* de su existencia real, y que el todo del Estado no es la *objetivación de la convicción política.* Para ser consecuente consigo mismo, Hegel debería en cambio poner todo su empeño en construir el elemento estamentario, de acuerdo con su *característica esencial* (§ 301), como la *existencia consciente de la* cosa pública en los pensamientos, etc. de los *muchos;* es decir, debería construirlo precisamente con completa independencia de los otros presupuestos del Estado político.

Hegel había caracterizado antes <(§ 301, Nota)> como propio de la mentalidad plebeya presuponer en el gobierno la mala voluntad, etc. Pero tanto y más es propio de la mentalidad plebeya presuponer la mala voluntad en el pueblo. Así es que Hegel no tiene motivo por qué encontrar ni «superfluo» ni «denigrante» por parte de los teóricos que desprecia, el que exijan garantías —«en consideración al *llamado* Estado», al soi-disant Estado, al Ejecutivo—, garantías de que la convicción de la burocracia sea la propia del Estado.

> § 311. <Las elecciones son superfluas.> «La delegación tiene *además otro* sentido. Al proceder de la sociedad burguesa, los diputados conocerán bien sus necesidades, dificultades e intereses especiales y se hallarán afectados en persona por ellos. La misma naturaleza de la sociedad burguesa hace que la delegación proceda de las diversas corporaciones (§ 308) —un procedimiento cuya sencillez no se ve perturbada por abstracciones ni concepciones atomísticas—, quedando así cumplido, sin más requisitos <también> ese <segundo> objetivo; las elecciones, o son simplemente superfluas, o se reducen a un juego sin importancia de la opinión y la arbitrariedad.»

Por de pronto un simple «además» es el encargado de enlazar las dos características de la delegación: en cuanto «Poder Legislativo» (§§ 309, 310) y «en cuanto procede de la sociedad burguesa», es decir en cuanto representación. Y con la misma inconsciencia expresa Hegel las tremendas contradicciones encerradas en ese «además».

Según el § 309 los diputados[92] tienen que «defender ante todo el interés general y no el interés específico de su municipio o corporación contra aquél».

Según el § 311 proceden de las corporaciones, representan estos intereses y necesidades *específicos* y no se dejan perturbar por

[92] Dice textualmente «mandantes». Supongo un lapsus de Marx o una mala interpretación del texto de Hegel, ambiguo gramaticalmente.

«abstracciones». Como si el «interés general» no fuese también una abstracción así y precisamente de *esos* intereses corporativos, etc.

Según el § 310 tienen que haber adquirido y demostrado «sentido del gobierno y del Estado» «a base de una gestión *efectiva <en cargos de gobierno* o públicos>». En el § 311 lo exigido es sentido corporativo y burgués.

En el Apéndice al § 309 dice: «La representación se basa en la *confianza*». Según el § 311 las «elecciones» —realización, actuación y presencia de la confianza— «o son simplemente superfluas o se reducen a un juego sin importancia de la opinión y la arbitrariedad».

Total, que aquello en que se basa la representación, su mismo ser, «es simplemente superfluo» para ella <, «o se reduce a un juego sin importancia»>. Hegel dice de una vez dos cosas absolutamente contradictorias: la representación se basa en la confianza, en que un hombre se fía de otro; pero no se basa en la confianza, al contrario: es un juego meramente formal.

Lo representado no son los intereses específicos, sino el hombre y su ciudadanía, el interés general. Por otra parte aquello sobre lo que versa la representación son los intereses específicos; el espíritu de estos intereses es el de los representantes.

Como vamos a ver a continuación, estas contradicciones se hallan expuestas aún más crudamente en la Nota a este § <311>. La representación representa tan pronto al hombre como a los intereses y materias específicos:

> <§ 311, Nota. El diputado como representante.> «Evidentemente interesa que entre los diputados se halle representado cada gran sector específico de la sociedad, como el comercio, la industria, etcétera, por individuos que lo conozcan a fondo y pertenezcan a él. La idea de unas elecciones abstractas, indiferenciadas encomienda a la casualidad este importante aspecto, a pesar de que cada uno de esos sectores tiene el mismo derecho a ser representado que los otros. Considerar a los diputados como *representantes* sólo tiene un sentido orgánicamente racional, si *representan* no a *individuos,* a una masa, sino a alguno de los *ámbitos* esenciales de la sociedad y sus grandes intereses. Entonces la representación deja de significar que UNO *representa a otro;* al contrario, el mismo interés es quien se halla *realmente presente* en su representante, lo mismo que éste representa su propio elemento objetivo.»
>
> <Inconvenientes del sufragio universal.> «Por lo que toca al sufragio universal de los muchos, es inevitable además que, sobre todo en los grandes Estados lleve a la *indiferencia.* Y es que cada voto tiene un efecto demasiado insignificante entre toda la masa; los votantes, por mucho que se les encomie su derecho a

votar, se quedan en casa. Así que la institución del sufragio universal consigue lo contrario de lo que pretende y las elecciones caen en poder de pocos, de un partido y por tanto del interés especial, casual, que precisamente es lo que tenía que ser neutralizado.»

Los dos parágrafos 312 y 313 se hallan ya tratados y no merecen que nos detengamos en ellos. Por tanto meramente los reproducimos:

<5. Funciones políticas del sistema bicameral. §§ 312, 313.>
§ 312. <El sistema bicameral.> «Cada uno de los dos sectores del elemento estamentario (§§ 305, 308) aporta un matiz específico a la deliberación. Como además uno de ambos factores tiene la función característica de mediar en este ámbito y precisamente entre realidades <(§ 304>, deberá tener también una existencia propia. Por tanto, la asamblea estamentaria se dividirá en *dos Cámaras*.»

O Jerum!

§ 313. <Contenido político del sistema bicameral.> «La pluralidad de *instancias* que procede de esta división, por de pronto garantiza mejor la madurez de la decisión y previene la contingencia de un estado de opinión pasajero, así como las decisiones por una mayoría fortuita de votos. Pero su principal ventaja es que el elemento estamentario tiene menos ocasión de oponerse directamente al Ejecutivo; y, en el caso de que también el factor mediador tome partido por el segundo estamento, el peso de su opinión será tanto más fuerte, por parecer tanto más imparcial y neutral en su oposición.»

Índice

Transición y explicación en Hegel[93]

[93] El «Índice», apenas comenzado, pudiera indicar que el manuscrito iba a ser reelaborado temáticamente, abandonando el orden de los parágrafos de Hegel. (Tal fue también la forma en que Marx compuso años más tarde los índices de los *Grundrisse*, a pesar de que a grandes líneas ese borrador tenía su sistemática.) Además Marx no ha terminado de comentar «La Constitución interna», pues falta entera la parte sobre la «Opinión pública» (§§ 314-320).

Apéndice

NOTA DEL TRADUCTOR

Si Marx no llegó a completar su plan de una crítica de la filosofía del Derecho de Hegel, ello se pudo deber a que su interés se fue desplazando hacia la Economía política, y la elaboración del manuscrito, con lagunas marcadas explícitamente en el mismo texto, le resultó cada vez menos atractiva. Tanto más interesante es el hallazgo de una especie de índice del manuscrito realizado poco después y escrito, como si de un pronto se tratara, en la penúltima página de un cuaderno de extractos del *De la Religión* de Benjamin Constant hechos con anterioridad, en 1842. Su terminología es claramente feuerbachiana, previa a la deriva hacia la Economía política.

La paginación aducida en el manuscrito está traspuesta directamente a la de nuestra traducción.

La duplicación del desarrollo sistemático, <§ 260>[1].

Misticismo lógico, <§ 262>, págs. 68, 70-74, el lenguaje místico (ibídem). Un ejemplo <:> § 267, págs. 75-76.

La idea como sujeto, <§ 269>, págs. 77-79[2]. (Los sujetos reales se convierten en meros nombres.) Págs. 79-80; <§ 270>, págs. 83-85; <§ 275>, págs. 87-88; <§§ 278-279,> págs. 89-93; <§ 280>, páginas 104-105[3]; <§ 287>, pág. 122 (párrafos 2-4); <§ 301>, páginas 137-138[4]; y <§ 301, Nota>, págs. 140-141[5].

<§ 304>, pág. 164; 170-174; 178-180[6]; 183[7]; 188.

110-112[8]; <§ 308, Nota>, 202-203. Contradicción <§ 309>, 209-212.

---

[1] Marx se refiere aquí al primer folio del manuscrito en sus páginas 3 y 4, que se han perdido y contenían el comentario al § 260. Véase *supra*, pág. 68, 2.º párrafo («El parágrafo anterior... ámbitos.»).

[2] Desde la llamada a la nota 20 en la página 77 hasta el final del 2.º párrafo en la pág. 79.

[3] Hasta el final del 2.º párrafo en la pág. 105.

[4] Hasta el final del 1.er párrafo en la pág. 138.

[5] Hasta el final del 2.º párrafo en la pág. 141.

[6] Desde el último párrafo de la pág. 178 hasta el 1.er párrafo de la pág. 180.

[7] Desde la 2.ª mitad del último párrafo en la pág. 183.

[8] Todo este pasaje, que comienza en el 3.er párrafo de la pág. 110 y acaba en el 3.er párrafo de la pág. 112, ha sido interpolado por Marx en el folio XII desde el folio XXXIV del manuscrito.

This page intentionally left blank

COLECCIÓN CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO

This page intentionally left blank

TÍTULOS PUBLICADOS

Hacia la paz perpetua, I. Kant. Edición de Jacobo Muñoz.
Menón, Pláton. Edición de Serafín Vegas González.
El malestar en la cultura, S. Freud. Edición de Mariano Rodríguez González.
Discurso del método, R. Descartes. Edición de Luis Arenas.
Discurso sobre el espíritu positivo, A. Comte. Edición de Eugenio Moya.
Del sentimiento trágico de la vida, M. de Unamuno. Edición de Antonio M. López Molina.
Segundo tratado sobre el gobierno, J. Locke. Edición de Pablo López Álvarez.
Fe y Saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte, G. W. F. Hegel. Edición de Vicente Serrano.
La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo, J. Dewey. Edición de Ángel Manuel Faerna.
Poética, Aristóteles. Edición de Salvador Mas.
La metamorfosis, F. Kafka. Edición de José M.ª González García.
Manifiesto del partido comunista, K. Marx y F. Engels. Edición de Jacobo Muñoz.
Historia como sistema, José Ortega y Gasset. Edición de Jorge Novella Suárez.
Monadología. Principios de Filosofía, G. W. Leibniz. Edición de Julián Velarde Lombraña.
La nueva mecánica ondulatoria y otros escritos, Erwin Schrödinger. Edición de Juan Arana.
Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, K. Marx. Edición de Ángel Prior Olmos.
Ensayo de una crítica de toda revelación, J. G. Fichte. Edición de Vicente Serrano.
España invertebrada, José Ortega y Gasset. Edición de Francisco José Martín.
De los delitos contra uno mismo, Jeremy Bentham. Edición de Francisco Vázquez García y José Luis Tasset Carmona.